LIBRARY OF PRINCETON
MAY 15 1995
THEOLOGICAL SEMINARY

BV
2757
.B67
1960

PEDRO BORGES, O. F. M.

METODOS MISIONALES EN LA CRISTIANIZACION DE AMERICA

SIGLO XVI

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
DEPARTAMENTO DE MISIONOLOGIA ESPAÑOLA

Un nuevo y positivo valor entra hoy por la puerta grande del americanismo con entusiasmo y bríos juveniles. El presente estudio no es obra de un dilletante más de la historia americana, sino de un profesional bien maduro en estas lides, al menos en el aspecto que se estudia y de sumo interés para el más cabal conocimiento de los orígenes y desarrollo de los métodos de cristianización empleados en América durante el siglo XVI, tema no estudiado hasta ahora en monografías específicamente dedicadas a él. ¿Qué métodos se adoptaron en Indias para lograr que los nativos prestaran su asentimiento interno y libre a la doctrina que se les predicaba? Es el punto que el P. Borges trata de dilucidar en estas páginas a base de una documentación exhaustiva, abarcando en su exposición todo el ámbito geográfico de la América española en el período indicado.

Precio 180 ptas.

Biblioteca « MISSIONALIA HISPANICA »
Publicada por el Departamento de Misionologia Española

VOL. XII

METODOS MISIONALES
EN LA
CRISTIANIZACION DE AMERICA
SIGLO XVI

Nihil obstat
D. Vicente Serrano

Imprimi potest
Fr. Agustín Zuluaga, O. F. M.
Chipiona, 20 de enero de 1958

Imprímase
José María,
Obispo Aux. y Vic. Gen.
Madrid, 27 de enero de 1960

Métodos Misionales

en la

Cristianización de América

Siglo XVI

POR

PEDRO BORGES, O. F. M.

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 8 1995
THEOLOGICAL SEMINARY

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
DEPARTAMENTO DE MISIONOLOGIA ESPAÑOLA
MADRID, MCMLX

DEPÓSITO LEGAL M. 1319-1960

RAYCAR, S. A. Impresores. Matilde Hernández, 27. Madrid

PROLOGO

El tema de la cristianización de un pueblo, en nuestro caso el de la cristianización de Indias, presenta tres aspectos distintos que se completan mutuamente: la evangelización, la cristianización propiamente dicha y la cura pastoral. Cada uno de estos tres aspectos tiene sus métodos peculiares.

Los métodos de evangelización han tenido la fortuna de encontrar buenas monografías. Siguiendo un orden cronológico de aparición, Robert Ricard con referencia a las Ordenes Mendicantes de Nueva España (La «Conquête spirituelle» du Mexique (1523-1572), *Paris 1933); Maynard Geiger, O. F. M., respecto de los franciscanos de la Florida* (The franciscan conquest of Florida (1573-1618), *Washington 1937); Félix Zubillaga, S. I., con referencia a los jesuítas de esta misma región* (La Florida. La misión jesuítica (1566-1572) y la colonización española, *Roma 1941); Fidel de Lejarza, O. F. M., respecto de los franciscanos del Nuevo Santander* (Conquista espiritual del Nuevo Santander, *Madrid 1947), y Fernando de Armas Medina con relación al Perú* (Cristianización del Perú (1532-1600), *Sevilla 1953) han estudiado expresamente y de una manera exhaustiva el tiempo, modo, circunstancias, dificultades y vicisitudes porque atravesó la predicación del Evangelio en cada uno de los lugares y dentro de la época que se propusieron estudiar. Johann Specker, S. M. B., nos ha dado una visión general de estos métodos dentro del siglo XVI* (Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16 Jahrhundert, *Schöneck-Beckenried 1953).*

Los métodos de cura pastoral, es decir, el modo de sostener y fomentar el cristianismo entre los indios, no han encontrado hasta ahora monografías específicamente dedicadas a ellos. Sin embargo, la mayor parte de las reseñadas anteriormente abordan de una manera o de otra varios aspectos de estos métodos.

Tanto la evangelización como la cura pastoral tienen por punto céntrico la cristianización, es decir, el acatamiento interno del cristianismo con su repercusión en la práctica. Ahora bien, ¿qué métodos se adoptaron en Indias para conseguir que los nativos prestaran un asentimiento interno y libre a

la religión cristiana? Este es el punto que nos hemos propuesto estudiar en la presente obra.

Los métodos de cristianización, tal como los entendemos aquí, son los medios a que se recurrió en Indias, de una manera consciente, para provocar la aceptación del cristianismo por parte de los indígenas. Tenían, por lo tanto, un fin exclusivamente interno. Presuponen los métodos de evangelización y se completan con los de cura pastoral. Abarcan no sólo el estadio de la conversión de los nativos, sino todo el conjunto de la cristianización. Iban dirigidos a provocar el asentimiento de los indios, pero no agotan las causas por las que éstos aceptaron el cristianismo. Generalmente hablando, la causa hay que buscarla en los métodos; pero, a veces, los indios podían hacerse cristianos movidos por resortes que escapaban al poder de los métodos mismos.

El ámbito de nuestro estudio es de dimensiones bastante amplias. Geográficamente se extiende a toda la América española. En el orden del tiempo abarca todo el siglo XVI. Bajo el aspecto de la materia incluye cuantos medios se pusieran en práctica para cristianizar a los indios, obedecieran aquéllos a la iniciativa de los misioneros o procedieran de consignas dadas por la Corona o por las autoridades, tanto eclesiásticas como civiles.

Nuestros propósitos iniciales de restringirnos a una determinada faceta de los métodos pronto los tuvimos que abandonar. Según nos fuimos adentrando en su estudio pudimos ir comprobando por propia experiencia la veracidad de las siguientes afirmaciones de Jerónimo de Mendieta, O. F. M.: «Si se hubiera de tratar en particular de cada uno de los pueblos o provincias adonde estos predicadores del Evangelio llegaron, y del modo cómo los indios se convirtieron a nuestra fe y se bautizaron, sería hacer un volumen incomparable y de lectura enfadosa. Porque como todos ellos son cortados por una tijera y vinieron a recibir la fe cuasi de una misma manera, hubiérase de reiterar millares de veces una misma cosa; por tanto, bastará decir lo que pasó en algunas salidas que estos religiosos hicieron y pueblos adonde llegaron, porque de aquí se colegirá el modo cómo se procedió en las demás partes» (Historia eclesiástica indiana, *México 1870, 258-9).*

Esta identidad de proceder a que alude el franciscano es más real de lo que pudiera parecer a primera vista. Es necesario tener en cuenta que la legislación misional de Indias estaba, en gran parte, centralizada por la Corona, lo cual quiere decir que los misioneros obedecían a las consignas generales que partían de ésta.

Por otra parte, el estudio de una sola región, de un período de tiempo excesivamente limitado, o de una Orden religiosa, hubiera resultado manco. Todos estos aspectos suponen un modo común de obrar. Resultaría incom-

pleto, o hubiera sido necesario recurrir a principios más generales para poder explicarlos.

Nuestra limitación al siglo XVI obedece a que se trata de un período de tiempo que es no solamente el más representativo, sino que forma prácticamente un todo distinto de los siglos restantes.

Las fuentes de que nos hemos valido son de dos clases. Unas tienen carácter legislativo y proceden, en gran parte, de la Corona. Tratándose de Indias, las disposiciones regias tienen un carácter marcadamente misional y, en virtud del Patronato (Vicariato) Regio, constituyen una auténtica fuente de derecho eclesiástico. El recurso a los cánones conciliares y disposiciones de los Obispos y Prelados religiosos es obvio. Entre las fuentes que relatan hechos hemos concedido una importancia especial a los documentos procedentes de los misioneros mismos.

La disposición de la obra obedece a una concepción lógica de los métodos. Cualquier ordenación geográfica o cronológica hubiera conducido a numerosas repeticiones. Dentro de cada método, estas últimas resultan ya factibles, y por lo mismo nos hemos procurado atener a ellas.

* * *

Consideramos una obligación hacer público nuestro agradecimiento a cuantos nos han ayudado de una manera especial en la elaboración de la obra.

A mis Superiores los MM. RR. PP. Agustín Zuluaga y Bernardino Ocerin-Jáuregui les debo la concesión de muchas facilidades para llevar a su término el trabajo. A los Profesores del Colegio de Nuestra Señora de Regla (Chipiona, Cádiz), RR. PP. Antonio Eguíluz, Antonio García, Francisco Manuel Vega y Sebastián López les soy deudor por la alta comprensión que han demostrado al hacerme posible la compaginación de las tareas docentes con determinadas exigencias de la obra.

Los PP. Luciano Ceyssens y Alberto Ghinato, O. F. M., Profesores en el Pontificio Ateneo Antoniano de Roma, me han sugerido sabias orientaciones en lo que se refiere a la parte metodológica del estudio. A ellos les debo también un frecuente y desinteresado aliento en las dificultades. El Excelentísimo Sr. D. Manuel Giménez Fernández, Catedrático de Derecho Canónico y de Instituciones Canónicas Indianas en la Universidad de Sevilla, me ha hecho posible, a veces con sacrificio suyo, la consulta de obras que no estaban a mi alcance. Desde estas páginas quiero hacerles público mi agradecimiento.

Al Director del Institute of Historical Research *de la Universidad de*

Londres, a la dirección de los Hispanic and Luso-Brazilian Councils *de aquella misma ciudad, a D. Rafael Picardo, Director de la Biblioteca Provincial de Cádiz, y a D. José Antonio Calderón Quijano, Director de la* Escuela de Estudios Hispanoamericanos *de Sevilla, les debo agradecer los privilegios especiales que me han otorgado para la consulta de las respectivas bibliotecas que corren a su cargo.*

De un agradecimiento particular le soy deudor al P. Fidel de Lejarza, O. F. M., quien me ha sugerido sabias orientaciones a lo largo de la redacción del trabajo y facilitado extraordinariamente la consulta de la Biblioteca del Instituto «Santo Toribio de Mogrovejo» *de Misionología Española. A su benevolencia debo también que la presente obra aparezca entre las publicaciones de dicho Instituto del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.*

EL AUTOR

Colegio de Nuestra Señora de Regla.
Chipiona (Cádiz), 12 de enero de 1958.

OBRAS CITADAS (*)

I.—FUENTES

ACOSTA, Ioseph, S. I., *De promulgatione Evangelii apud barbaros sive de procuranda indorum salute libri sex*, Salmanticae 1589.

— *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla 1590.

ALTAMIRA, Rafael (ed.), *El texto de las Leyes de Burgos de 1512*, en *Revista de Historia de América*, 1 (diciembre de 1938) 5-77.

ARLEGUI, José, O. F. M., *Crónica de la Provincia de N. S. P. S. Francisco de Zacatecas* [1737], México 1851.

ARRIAGA, Pablo José, S. I., *Extirpación de la idolatría en el Pirú*, Lima 1621.

ASENSIO, Esteban de, O. F. M., *Historia memorial de la fundación de la Provincia de Santa Fe del Nuevo Reino, de la Orden de N. S. P. S. Francisco, en las Indias Occidentales* [1585], ed. A. López, en *Archivo Ibero-Americano*, 15 (1921) 74-94, 131-143.

AVILA, Francisco de, *De priscorum Huaruchiriensium origine et institutis* [mitad del siglo XVI], ed. H. Galante, Madrid 1942.

— *Prefación al libro de los sermones o homilías en la lengua castellana y la índica general quechua* [principios del siglo XVII], Lima 1918 (Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, XI, 57-98).

BARRIGA, Víctor, O. de M. (ed.), *Los mercedarios en el Perú en el siglo XVI. Documentos del Archivo General de Indias*, I, Roma 1933.

BASALENQUE, Diego de, O. S. A., *Historia de la Provincia de S. Nicolás de Tolentino de Michoacán, del Orden de N. P. S. Agustín*, México 1673.

BEJARANO, Ignacio, *Actas del cabildo de la ciudad de México*, IV, México 1924.

BENAVENTE, Toribio de, O. F. M., véase MOTOLINIA.

Biblioteca de Autores españoles, desde la formación de la lengua hasta nuestros días, XXII, Madrid 1946; XXVI, Madrid 1923; LXXIII, Madrid 1954. (La citaremos BAE).

(*) En algunas obras menos conocidas insertamos entre corchetes, a continuación del título, el año o tiempo de su redacción o primera edición cuando para su consulta nos hemos valido de ediciones posteriores.

Las colecciones de documentos van elencadas bajo el nombre del editor, excepción hecha de aquéllas en las que éste no aparece o que son más comúnmente conocidas por su título

Insertamos entre las fuentes, aunque considerándolas sólo como secundarias, aquellas *Crónicas o Historias* de Ordenes religiosas que, si bien son posteriores al siglo XVI y principios del XVII, merecen ser consignadas por haber sido redactadas a base de documentos auténticos o son las únicas existentes en la actualidad que abarcan el tema tratado en las mismas.

Calancha, Antonio de la, O. S. A., *Coronica moralizada del Orden de S. Agustín en el Perú*, Barcelona 1693.

Campanella, Thomas de, O. P., *De monarchia hispanica discursus*, Amstelodami 1640.

Cartas de Indias, publícalas por primera vez el Ministerio de Fomento, Madrid 1877.

Casas, Bartolomé de las, O. P., *Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas...*, s. l., 1552.

— *Apologética historia de las Indias*, ed. M. Serrano y Sanz, en NBAE, XIII, Madrid 1909.

— *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, ed. A. Millares Carlo, trad. de A. Santamaría, México 1942.

— *Historia de las Indias*, ed. A. Millares Carlo, 3 vol., México 1951.

Cieza de León, Pedro, *La crónica del Perú* [1533], en BAE, XXVI, 349-458.

Colección de documentos inéditos para la historia de España, XXVI, Madrid 1855; XCIV, Madrid 1889. (La citaremos CDIHE).

— *de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, 42 vol., Madrid 1864-1884. (La citaremos CDIA).

— *de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar*, segunda serie, vol. I-XI, Madrid 1885-1932. (La citaremos CDIU).

— *de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, segunda serie, vol. III, Lima 1920.

— *Somoza*, véase *Documentos*.

Confessionario para los curas de indios, con la instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir y suma de sus privilegios y forma de impedimentos del matrimonio, Lima 1585.

Constituciones del Arzobispado y Provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenuxtitlan México de la Nueva España, México 1556.

Córdoba, Pedro de, O. P., *Doctrina cristiana para instrucción y información de los indios por manera de historia* [1544], Ciudad Trujillo 1945.

Córdova y Salinas, Diego de, O. F. M., *Crónica franciscana de las Provincias del Perú*, Lima 1651.

Cortés, Hernán, *Cartas de relación sobre el descubrimiento y conquista de la Nueva España*, ed. E. de Vedia, en BAE, XXII, Madrid 1946, 1-153.

Cuevas, Mariano, S. I., *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México 1914.

Dávila Padilla, Agustín de, O. P., *Historia de la fundación y discurso de las Provincias de México, de la Orden de Predicadores*, Madrid 1596.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, ed. J. Ramírez Cabañas, 3 vol., México 1939.

Disposiciones complementarias de las leyes de Indias, 3 vol., Madrid 1930.

Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la Orden de Santo Domingo [México 1548], ed. facsímil, Madrid 1944.

Documentos para la historia de Nicaragua, vol. I-III, Madrid 1954. (Los citaremos *Colección Somoza*).

Documentos para la historia de Yucatán, II, Mérida (México) 1938.

Durán, Diego, O. P., *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* [1579], I, México 1867.

Egaña, Antonio, S. I., *Monumenta Peruana (1565-1575)*, Romae 1954. (Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 75).

Encinas, Diego de, *Cedulario indiano*, ed. facsímil de A. García Gallo, 4 vol., Madrid 1945-6.

Espinosa, Isidro Félix de, O. F. M., *Crónica de la Provincia franciscana de los Apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michoacán*, 2 ed., México 1945.

Feria, Pedro de, O. P., *Doctrina christiana en lengua castellana y zapoteca*, México 1567.

Fernández de Navarrete, Martín (ed.), *Colección de viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*, II, Madrid 1859.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, 4 vol., Madrid 1851-5.

Fernández Piedrahita, Lucas, *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada* [1688], Bogotá 1881.

Focher, Joannes, O. F. M., *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos*. Nuper summa cura et diligentia et purgatum, limatum et auctum ac praelo mandatum per Fratrem Didacum Valadesium, Hispali 1574.

Franco, Alonso, O. P., *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México, Orden de Predicadores de la Nueva España*, [1643], México 1900.

Friede, Juan (ed.), *Documentos inéditos para la historia de Colombia*, vol. I-II, Bogotá 1955.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio, *Historia de Guatemala o Recordación florida*, [1690], ed. J. Zaragoza, 2 vol., Madrid 1882.

Garcés, Jorge A. (ed.)., *Colección de Cédulas reales dirigidas a la Audiencia de Quito, I*, Quito 1935.

— *Colección de documentos inéditos relativos al Adelantado Capitán D. Sebastián de Belalcázar, 1535-1565*, Quito 1936.

— *Libro de cabildos de la ciudad de Quito, 1573-4*, Quito 1934.

García, Esteban, O. S. A., *Crónica de la Provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, libro quinto [siglo XVII], Madrid 1918.

García, Gregorio, O. P., *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales, averiguado con discursos de opiniones*, Valencia 1607.

García, Jenaro (ed.), *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, XV, México 1907; XXV, México 1909.

García Icazbalceta, Joaquín (ed.)., *Colección de documentos para la historia de México*, vol. I-II, México 1858-1866.

— *Nueva colección de documentos para la historia de México*, 5 vol., México 1886-1892.

García Pimentel, Luis (ed.)., *Colección de documentos históricos de Méjico*, II, Méjico 1904.

Garcilaso de la Vega, *Los comentarios reales de los Incas*, ed. H. H. Urteaga, 6 vol., Lima 1918-1920.

Gilberti, Maturino, O. F. M., *Thesoro espiritual de pobres en lengua de Michoacán*, México 1575.

Gómez de Cervantes, Gonzalo, *La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo XVI*, [1593], ed. A. M. Carreño, México 1944.

Grijalva, Juan, O. S. A., *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las Provincias de Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, [1624], México 1924.

Guamán Poma de Ayala, Felipe, *El primer nueva crónica y buen gobierno*, ed. A. Posnansky, La Paz 1944.

Hanke, Lewis - Millares Carlo, Agustín (ed.), *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México 1943.

Herborn, Nicolaus, O. F. M., *Epitome convertendi gentes ad fidem catholicam adeoque ad Ecclesiam sacrosanctam catholicam et apostolicam*, [1532], en *Annales Minorum*, XVI, Quaracchi 1933, 360-372.

— *Relatio vera de novis Insulis*, [1532], ed. A. Tibesar, O. F. M., en *Franciscan beginnings in colonial Perú*, Washington 1953, 100-4.

Hernáez, Francisco Javier, S. I. (ed.), *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América*, 2 vol., Bruselas 1879.

HERRERA, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, [1601], vols. I-XV, Madrid 1934-1956.

Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica anónima de 1600, ed. F. Mateos, 2 vol., Madrid 1944.

ISOLANIS, Isidorus de, O. P., *De imperio militantis Ecclesiae libri quatuor*, Mediolani 1516.

JIMÉNEZ, Francisco, O. F. M., *Vita fratris Martini de Valencia*, [1537], ed. A. López, en *Archivo Ibero-Americano*, 26 (1926) 50-78.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (ed.), véase *Relaciones geográficas*.

JUAN DE LA ANUNCIACIÓN, O. S. A., *Doctrina christiana muy cumplida*, México 1595.

JUAN BAUTISTA, O. F. M., *Advertencias para los confesores de los naturales*, México 1600.

KONETZKE, Richard (ed.), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispano-América*, I, Madrid 1953.

LANDA, Diego de, O. F. M., *Relación de las cosas de Yucatán*, ed. H. Pérez Martínez, México 1938.

LEE, Raymond L. (ed.), *The viceregal Instructions of Martín Enríquez de Almanza*, en *Revista de Historia de América*, 14 (1951) 97-119.

LEÓN, Alonso de, *Relación y discursos del descubrimiento y pacificación de este Nuevo Reino de León, temperamento y calidad de la tierra*, [1649], ed. G. García, México 1909.

LEÓN, Martín, O. P., *Camino del cielo en lengua mexicana, con todos los requisitos necesarios para conseguir este fin, con todo lo que un cristiano debe creer, saber y obrar desde que tiene uso de razón hasta que muere*, México 1611.

LEVILLIER, Roberto (ed.), *Gobernantes del Perú. Cartas y otros documentos. Siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*, vol. I-XII, Madrid 1913-1926.

— *Organización de la Iglesia y Ordenes religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI*, 2 vol., Madrid 1919.

— *Papeles eclesiásticos del Tucumán. Siglo XVII*, 2 vol., Madrid 1926.

LISSON CHAVES, Emilio (ed.), *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú que se encuentran en varios archivos*, vol. I-III, Sevilla 1943-5.

LIZANA, Bernardo de, O. F. M., *Historia de Yucatán. Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual*, [1633], México 1893.

LIZANA, Elías (ed.), *Colección de documentos históricos recopilados del archivo arzobispal de Santiago*, I, Santiago de Chile 1919.

LIZÁRRAGA, Reginaldo de, O. P., *Descripción de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, [siglo XVI], en NBAE, XV, Madrid 1909, 485-660.

LÓPEZ, Atanasio, O. F. M. (ed.), *Documentos inéditos del siglo XVI referentes al Nuevo Reino de Granada (Colombia)*, en *Archivo Ibero-Americano*, 20 (1923) 146-176, 363-385.

LÓPEZ COGOLLUDO, Diego, O. F. M., *Historia de Yucatán*, Madrid 1688.

LÓPEZ DE GOMARA, Francisco, *Hispania victrix. Primera y segunda parte de la Historia general de las Indias, con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido en ellas desde que se ganaron hasta el año de 1551*, en BAE, XXII, Madrid 1946.

— *Historia de la conquista de México*, ed. J. Ramírez Cabañas, 2 vol. México 1943.

LORENZANA, Francisco Antonio de, *Concilios Provinciales primero y segundo, celebrados en la... ciudad de México... en los años 1555 y 1565*, México 1769.

LUMNIUS, Joannes Fridericus, *De extremo Dei iudicio et indorum vocatione libri duo*, Venetiis 1569.

— *De vicinitate extremi iudicii et consummatione saeculi libri duo*, Antuerpiae 1594.

MATEOS, Francisco, S. I. (ed.), *Constituciones para indios del Primer Concilio limense (1552)*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 5-54.

— *Segundo Concilio limense, 1567*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 209-296, 525-617.

Matienzo, Juan, *Gobierno del Perú*, [1573], Buenos Aires 1910.

Medina, José Toribio (ed.), *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo, 1518-1818*, 29 vol., Santiago 1888-1901.

Meléndez, Juan, O. P., *Tesoros verdaderos de las Indias en la historia de la gran Provincia de S. Juan Bautista del Perú, del Orden de Predicadores*, 3 vol., Roma 1681.

Mendieta, Jerónimo de, O. F. M., *Historia eclesiástica indiana*, [1596], ed. J. García Icazbalceta, México 1870.

Molina, Alonso de, O. F. M., *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, [1571], ed. facsímil, Madrid 1944.

— *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, [1571], ed. facsímil, Madrid, 1944.

Molina, Cristóbal de, (el almagrista), *Destrucción del Perú*, [1553], Lima 1943.

Molina, Cristóbal de (el cuzqueño), *Fábulas y ritos de los Incas*, [1574], Lima 1943.

Monsalve, Miguel de, O. P., *Reducción universal de todos los indios del Perú*, Lima 1604.

Montesinos, Fernando, *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú... seguidas de las informaciones acerca del señorío de los Incas, hechas por mandado de D. Francisco de Toledo, Virrey del Perú*, Madrid 1882.

Monumenta, véase Egaña y Zubillaga.

Motolinia, Toribio de Benavente o, O. F. M., *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. D. Sánchez García, Barcelona 1914.

— *Memoriales*, [1541], ed. L. García Pimentel, México 1903.

Muñoz, Diego, O. F. M., *Descripción de la Provincia de los Apóstoles S. Pedro y S. Pablo en las Indias de la Nueva España*, [1585], ed. A. López, en *Archivo Ibero-Americano*, 18 (1922) 383-424.

Muro Orejón, Antonio (ed.), *Las Leyes Nuevas, 1542-3*. Reproducción fotográfica con transcripción y notas, en *Anuario de Estudios Americanos*, 2 (1945) 809-836.

Murúa, Martín de, O. de M., *Los orígenes de los Inkas*, [1590], Lima 1946.

Nueva Biblioteca de Autores Españoles, XV, Madrid 1909; XXV, Madrid 1918.

Obregón, Baltasar de, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*, [1584], ed. M. Cuevas, México 1924.

Oliva, Anello, S. I., *Historia del Reino y Provincias del Perú, de sus Incas Reyes, descubrimiento y conquista por los españoles de la Corona de Castilla, con otras singularidades concernientes a la historia*, [1598], Lima 1895.

Oré Luis Jerónimo de, O. F. M., *Relación histórica de la Florida*, [hacia 1612], ed. A. López, Madrid 1931.

— *Rituale seu manuale peruanum et forma brevis administrandi apud indos sacrosancta Baptismi, Poenitentiae, Eucharistiae, Matrimonii et Extremae Unctionis sacramenta, iuxta ordinem Sanctae Romanae Ecclesiae*, Neapoli 1607.

— *Símbolo cathólico indiano*, Lima 1598.

Ovalle, Alonso de S. I., *Histórica relación del Reino de Chile, y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*, Roma 1646.

Pane, Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los indios [de la Española], los cuales con diligencia, como hombre que sabe el idioma de éstos, recogió por mandato del Almirante*, en *Anales de la Universidad de Santo Domingo*, 12 (1947) 112-138.

Pérez de Ribas, Andrés, S. I., *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe, conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la Provincia de la Nueva España*, Madrid 1645.

Polo de Ondegardo, Juan, *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*, ed. H. H. Urteaga, 2 vol., Lima 1916-7.

Porras Barrenechea, Raúl, *Cedulario del Perú*, I, Lima 1944.

Possevinus, Antonius, S. I., *Bibliotheca selecta de ratione studiorum ad disciplinas ad salutem omnium gentium procurandam*, 2.ª ed., Coloniae Agrippinae 1607.

Pou y Martí, José María, O. F. M. (ed.), *El libro perdido de las Pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México*, en *Miscellanea Francesco Ehrle*, III, Roma 1924, 281-333.

Proceso inquisitorial del cacique de Tezcoco, [1539], México 1910.

Procesos de indios idólatras y hechiceros, [1536-1547], México 1912.

Puga, Vasco de, *Provisiones, cédulas, instrucciones, para el gobierno de la Nueva España*. Edición facsímil de la impresa en México en 1563, Madrid 1945.

Quiroga, Pedro de, *Libro titulado «Coloquios de la verdad», trata de las causas e inconvenientes que impiden la doctrina e conversión de los indios de los Reinos del Perú y de los daños e males e agravios que padecen*, [1555-1560], ed. J. Zarco Cuevas, Sevilla 1922.

Raynaldus, Odoricus, *Annales ecclesiastici ab anno MCXCVIII ubi desinit Cardinalis Baronius*, XV, Lucae 1775.

Rea, Alonso de la, O. F. M., *Crónica de la Orden de N. S. P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Michoacán en la Nueva España*, [1643], México 1882.

Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias. Edición facsímil de la de 1791, 3 vol., Madrid 1943.

Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España, [1585], ed. F. de J. Chauvet, en *Anales de la provincia del Santo Evangelio de México*, 4 (abril-junio 1947) 40-183. (Los autores son: Pedro Oroz, Jerónimo de Mendieta y Francisco Suárez).

Relaciones geográficas del Perú, 3 vol., Madrid 1881-1897.

Remesal, Antonio de, O. P., *Historia general de las Indias y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, Madrid 1619.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, [1629], en *Anales del Museo Nacional* [de México], 6 (1892) 127-223.

Ripoll, Thomas, O. P., *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, IV, Romae 1732.

Sáenz de Aguirre, Ioseph, O. S. B., *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis*, IV, Romae 1693.

Sahagún, Bernardino de, O. F. M., *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. E. Seler, 3 vol., México 1938.

— *Psalmodia christiana y sermonario en lengua mexicana... ordenada en cantares o Psalmos para que canten los indios en los areitos que hacen en las iglesias*, México 1583.

Salazar, Esteban de, *Veinte discursos sobre el credo en declaración de nuestra santa fe cathólica y doctrina christiana*, Granada 1582.

Sánchez de Aguilar, Pedro, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, [1613], Mérida (México) 1937.

Sarmiento de Gamboa, Pedro, *Historia de los Incas*, [1572], Buenos Aires 1942.

Scholes, France V.-Adams, Eleanor B. (ed.), *Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-1565 (Documentos sacados de los archivos de España)*, 2 vol., México 1938.

Serrano, Luciano, O. S. B. (ed.), *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el Pontificado de San Pío V*, II, Madrid 1914.

Simón, Pedro, O. F. M., *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, [1627], ed. M. José Forero, vols. I-IX, Bogotá 1953.

Solórzano Pereira, Juan de, *Política indiana*, Madrid 1648.

Spitilli, Gaspare, S. I., *Ragguaglio d'alcune missioni dell'Indie Orientali et Occidentali, cavato de alcuni avvisi scritti gli anni 1590 et 1591*, Roma 1592.

Squier, E. G. (ed., *Collection of rare and original Documents and Relations con-*

cerning the Discovery and Conquest of America, chiefly from the Spanish Archives, I, New York 1860.

Suárez de Peralta, Juan, *Tratado del descubrimiento de las Indias (Noticia histórica de Nueva España)*, [fines del siglo xvi], México 1949.

Tello, Antonio, O. F. M., *Libro segundo de la Crónica miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Jalisco, en el Nuevo Reino de Galicia y Nueva Vizcaya, y descubrimiento del Nuevo México*, [1650], Guadalajara (México) 1891.

— *Crónica miscelánea*, Libro III y IV, Guadalajara 1942-5.

Tercero Cathecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los indios y a otras personas, Lima 1585.

Thomas A. Iesu, O. Carm., *Stimulus missionum, sive de propaganda a religiosis per aniversum Orbem fide*, Romae 1610.

Torquemada, Juan de, O. F. M., *Los ventiún libros rituales y Monarquía indiana*, [1615], 3 vol., Madrid 1725.

Torres, Bernardo de, O. S. A., *Crónica de la Provincia del Orden de los ermitaños de S. Agustín*, Lima 1657.

Tovar, Juan de, S. I., *Historia de los indios mexicanos*, ed. (incompleta) T. Phillips, Middle-Hill 1860.

Valades, Diego, O. F. M., *Rhetorica christiana ad concionandi et orandi usum accommodata*, Perusiae 1579.

Valdivia, Luis de, S. I., *Nueve sermones en lengua de Chile*, [principios del siglo xvii], ed. J. T. Medina, Santiago de Chile, s. a.

Valera, Blas, S. I., *Las costumbres antiguas del Perú*, [siglo xvi], ed. F. A. Loayza, Lima 1945.

— *La Historia de los Incas*, ed. (extractada de Garcilaso) F. A. Loayza, Lima 1945.

Vargas Machuca, Bernardo de, *Milicia y descripción de las Indias*, [1529], I, Madrid 1892.

Vázquez, Francisco, O. F. M., *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala, de la Orden de N. S. P. S. Francisco, en el Reino de la Nueva España*, [1714-6], ed. L. Lamadrid, 4 vol., Guatemala 1937-1940.

Villagómez, Pedro de, *Exhortaciones e Instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*, [1547], Lima 1919.

Villarreal, *Memorial dado a D. Francisco de Toledo, con la relación de las costumbres de los indios del Perú y Nueva España, y métodos para su gobierno y enseñanza de la religión cristiana.* (Copia del s. xviii existente en Madrid, Biblioteca de Palacio, ms. nro. 2850).

Ximénez, Francisco, O. P., *Historia de la Provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala*, [1721], Guatemala 1929-1936.

Zamora, Alonso de, O. P., *Historia de la Provincia de S. Antonino del Nuevo Reino de Granada, del Orden de Predicadores*, [1701], Caracas 1930.

Zapata de Cárdenas, Luis, O. F. M., *Catecismo e Instrucciones para la uniforme enseñanza de los indios, así en la vida cristiana como en la política y civil*, Santa Fe 1 de noviembre de 1576. (Copia del siglo xviii existente en Madrid, Biblioteca de Palacio, ms. 2864, ff. 261r-339r).

Zubillaga, Félix, S. I. (ed.), *Monumenta Antiquae Floridae (1566-1572)*, Romae 1946. (Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 69).

Zumárraga, Juan de, O. F. M., *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia*, México 1543.

Zurita, Ferdinandus, *Theologicarum de Indis quaestionum enchiridion primum*, Matriti 1586.

II.—ESTUDIOS

Alamán, Lucas, *Disertaciones sobre la historia de México*, II, México 1899.

Alvarez Rubiano, Pablo, *Pedrarias Dávila*. Contribución al estudio de la figura del «Gran Justador», Gobernador de Castilla del Oro y Nicaragua, Madrid 1944.

Armas Medina, Fernando de, *Cristianización del Perú (1532-1600)*, Sevilla 1953.

— *El clero en las guerras civiles del Perú*, en *Anuario de Estudios Americanos*, 7 (1950) 1-46.

Arroyo, Luis, O. F. M., *Comisarios Generales del Perú*, Madrid 1950.

Aspurz, Lázaro de, O. F. M. Cap., *La aportación extranjera a las misiones españolas del Patronato Regio*, Madrid 1946.

— *Magnitud del esfuerzo misionero de España*, en *Missionalia Hispanica*, 3 (1946) 99-173.

Barón Castro, Rodolfo, *La población de El Salvador*, Madrid 1942.

Barth, Pius Joseph, O. F. M., *Franciscan Education and the Social Order in Spanish North America (1502-1821)*, 2 ed., Chicago 1950.

Bayle, Constantino, S. I., *El clero secular y la evangelización de América*, Madrid 1950.

— *España y el clero indígena en América*, en *Razón y Fe*, 94 (1931) 213-225, 521-535.

— *Educación musical de los indios americanos*, en *Revista Nacional de Educación*, 3 (1943) 45-54.

— *El Protector de Indios*, en *Anuario de Estudios Americanos*, 2 (1945) 1-180.

— *Notas acerca del teatro religioso en la América colonial*, en *Razón y Fe*, 131 (1945) 369-382.

Borges, Pedro, O. F. M., *El sentido trascendente del descubrimiento y conversión de Indias*, en *Missionalia Hispanica*, 13 (1956) 141-177.

Bullón, Eloy, *Un colaborador de los Reyes Católicos. El Doctor Palacios Rubios y sus obras*, Madrid 1927.

Carro, Venancio D., O. P., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, 2 ed., Salamanca 1951.

Castro Seoane, José, O. de M., *La expansión de la Merced en la América colonial*, en *Missionalia Hispanica*, 1 (1944) 73-108; 2 (1945) 231-290.

— *La Merced en el Perú (1534-1582). Comentando el Memorial del P. Porres*, en *Missionalia Hispanica*, 3 (1946) 243-320; 4 (1947) 137-169, 383-401; 7 (1950) 55-80.

Ceccherelli, Claudio, O. F. M., *El bautismo y los franciscanos en México (1524-1539)*, en *Missionalia Hispanica*, 12 (1955) 209-289.

Cuevas, Mariano, S. I., *Historia de la Iglesia en México*, I, 3 ed., El Paso 1928; II, Tlalpam 1922.

Chevalier, M.: *Le Mexique ancien et moderne*, 2 ed., Paris 1864.

Ennis, Arthur, O. S. A., *Fray Alonso de la Vera Cruz, O. S. A. (1507-1584)*. A Study of his Life and his Contribution to the religious and intellectual Affairs of early Mexico, Louvain 1957.

Escalante, Gumersindo de, O. F. M. Cap., *El problema psicológico de la conversión*, en *Missionalia Hispanica*, 3 (1946) 209-241.

Felíu Cruz, Guillermo - Monge Alfaro, Carlos, *Las encomiendas según tasas y ordenanzas*, Buenos Aires 1941.

Friede, Juan, *Algunas observaciones sobre la realidad de la emigración española a América en la primera mitad del siglo XVI*, en *Revista de Indias*, 12 (1952) 467-496.

Gann, Thomas - Thompson, John Eric, *The History of the Maya, from the erliest Times to the present Day*, London 1931.

Gann, Thomas W. F., *The Maya Indians of southern Yucatan and northern British Honduras*, Washington 1918.

García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México 1886.

— *Don Fray Juan de Zumárraga, primer Obispo y Arzobispo de México*, México 1881.

Geiger, Maynard, O. F. M., *The franciscan Conquest of Florida (1573-1618)*, Washington 1937.

Giménez Fernández, Manuel, *Bartolomé de las Casas*, 1, Sevilla 1953.

Gómez, Ramón L., *Los privilegios de la América Latina en su parte histórico-cronológica (1493-1897)*, Roma 1938.

Groot, José Manuel, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada, escrita sobre documentos auténticos*, 2 ed., 1, Bogotá 1889.

Gulik, Gullielmus van - Eubel, Conradus, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi, sive Summorum Pontificum, S. R. E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum series*, III, ed. altera, Monasterii 1923.

Hanke, Lewis, *The «Requerimiento» and its Interpreters*, en *Revista de Historia de América*, 1 (1938) 25-34.

— *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Philadelphia 1949.

— *Los primeros experimentos sociales en América*, trad. de M. Jiménez Quílez, Madrid 1946.

Ibot León, Antonio, *Juntas de teólogos asesores del Estado para Indias, 1512-1550*, en *Anuario de Estudios Americanos*, 5 (1948) 397-438.

— *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, 1, Barcelona-Madrid 1954.

Jacobsen, Jerome V., S. I., *Educational Foundations of the Jesuits in sixteenth century New Spain*, Berkeley 1938.

Jiménez Moreno, Wigberto, *The Indians of America and Christianity*, en *The Americas*, 14 (1958) 411-431.

Jiménez-Rueda, Julio, *Herejías y supersticiones en la Nueva España* (Los heterodoxos en México), México 1946.

Keegan, Gregory Joseph - Tormo Sanz, Leandro, *Experiencia misionera en la Florida (siglos XVI y XVII)*, Madrid 1957.

Konetzke, Richard, *El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispano-americana durante la época colonial*, en *Revista de Indias*, 7 (1946) 7-45, 215-238.

Kroeber, Alfred Louis, *Native American Population*, en *American Anthropologist*, new series, 36 (1934) 1-25.

Kubler, George, *The Quechua in the colonial world*, en *Handbook of South American Indians*, Julian H. Steward, editor, II, Washington 1946, 331-410.

Lejarza, Fidel de, O. F. M., *Las borracheras y el problema de las conversiones en Indias*, en *Archivo Ibero-Americano*, segunda época, 1 (1941) 111-142, 229-269.

— *Conquista espiritual del Nuevo Santander*, Madrid 1947.

Levillier, Roberto, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida y su obra (1515-1582)*, 2 vol., Buenos Aires 1940-2.

Lopetegui, León, S. I., *El P. José de Acosta, S. I., y las misiones*, Madrid 1942.

López, Atanasio, O. F. M., *Cuatro cartas sobre las misiones de la Florida*, en *Archivo Ibero-Americano*, 1 (1914) 355-368.

— *Los franciscanos en Colombia y Venezuela. Relación inédita del siglo XVI*, en *Archivo Ibero-Americano*, 15 (1921) 74-94, 131-143.

— *Suplemento al memorial del P. Asensio*, en *Archivo Ibero-Americano*, 15 (1921) 144-151.

— *Misiones o doctrinas en Michoacán y Jalisco (Méjico) en el siglo XVI*, en *Archivo Ibero-Americano*, 18 (1922) 341-425.

— *Los primeros franciscanos en Guatemala*, en *Archivo Ibero-Americano*, 33 (1930) 422-430.

Manzano Manzano, Juan, *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*, Madrid 1948.

Maravall, José Antonio, *La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España, en Estudios Americanos*, 1 (1948-9) 199-227.

Mariategui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima 1928.

Mendoza, Antonio C., *Historia de la educación en Puerto Rico*, Washington 1937.

Nicolau d'Olwer, L., *Comments on the Evangelization of the New World*, en *The Americas*, 14 (1958) 399-410.

Ocaranza, Fernando, *Capítulos de la historia franciscana*, primera serie, México 1933.

— *Capítulos de la historia franciscana*, segunda serie, México 1934.

Ortega, Angel, O. F. M., *Las primeras maestras y sus colegios-escuelas de niñas en Méjico*, en *Archivo Ibero-Americano*, 31 (1929) 259-276, 365-387.

Pastor, Ludovico, *Historia de los Papas desde fines de la Edad Media*, trad. de R. Ruiz Amado, V, Barcelona 1911.

Pazos, Manuel R., O. F. M., *El teatro franciscano en Méjico durante el siglo XVI*, en *Archivo Ibero-Americano*, segunda época, 11 (1951) 129-190.

— *Los franciscanos y la educación literaria de los indios mejicanos*, en *Archivo Ibero-Americano*, segunda época, 13 (1953) 1-59.

— *Los misioneros franciscanos en Méjico en el siglo XVI y su sistema penal respecto de los indios*, en *Archivo Ibero-Americano*, segunda época, 13 (1953) 385-440.

— *Reducciones franciscanas en Méjico*, en *Archivo Ibero-Americano*, segunda época, 13 (1953) 129-164.

Peralta, M. M., *Costa Rica, Nicaragua y Panamá en el siglo XVI*, Madrid 1883.

Pérez Bustamante, Ciriaco, *Las regiones españolas y la población de América (1509-1534)*, en *Revista de Indias*, 2 (1941) nro. 6, 81-120.

Phelan, John Leddy, *The millenial Kingdom of the Franciscans in the New World. A* Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta (1525-1604), Berkeley and Los Angeles 1956 .

Ricard, Robert, *Etudes et documents pour l'histoire missionaire de l'Espagne et du Portugal*, Louvain 1930.

— *La conquista espiritual de México.* Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las Ordenes Mendicantes en la Nueva España, de 1523-4 a 1572, trad. de A. M. Garibay K., México 1947.

Rodríguez Arzúa, J., *Las regiones españolas y la población de América (1509-1538)*, en *Revista de Indias*, 8 (1947) 695-748.

Rodríguez Valencia, Vicente, *Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de Sur-América*, 2 vol., Madrid 1956-7.

Rosenblat, Angel, *El desarrollo de la población indígena de América*, en *Tierra Firme*, 1 (1935) nro. 1, 115-133; nro. 2, 117-148; nro. 3, 109-141.

Sapper, Karl, *Die Zahl und die Volksdichte der indianischen Bevölkerung in America*, en *Proceedings of the twenty-first International Congress of Americanists*, La Haya 1924, 95-104.

Salvador y Conde, José, O. P., *Fray Pedro de Feria y su doctrina zapoteca.* (Estudio bio-bibliográfico), en *Missionalia Hispanica*, 4 (1947) 417-478.

Sánchez de Albornoz, Claudio, *España y el Islam*, Buenos Aires 1943.

Schafer, Ernesto, *El Consejo real y supremo de las Indias. Su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria*, 2 vol., Sevilla 1935-1947.

Schmidlin, Joseph, *Die Christianisierung Mexikos*, en *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 14 (1924) 145-160.

Scholes, France V.-Roys, Ralph L., *Fray Diego de Landa and the Problem of Idolatry in Yucatan*, Washington 1938.

Schultze Sena, Leonard, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, trad. de A. Goubaud Carrera y H. D. Sapper, Guatemala 1946.

Serrano y Sanz, Manuel, *Orígenes de la dominación española en América*, 1, Madrid 1918.

Sierra, Vicente D., *El sentido misional de la conquista de América*, Madrid, 1944.

SIMPSON, Lesley Bird - COOK, Sherburne F., *The Population of Central Mexico in the sixteenth Century*, Berkeley 1948.

SPECKER, Johann, S. M. B., *Der einheimische Klerus in Spanish-Amerika im 16. Jahrhudert. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden*, en *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift P. Dr. Laurenz Kilger, O. S. B., zum 60. Geburtstag dargeboten), Schöneck-Beckenried 1950, 37-97.

— *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien un Synoden*, Schöneck-Beckenried 1953.

STECK, Francis Borgia, O. F. M., *Some recent Trends and Findings in the History of the Spanish Colonial Empire in America*, en *The Catholic Historical Review*, 28 (1942) 13-42.

TIBESAR, Antonine, O. F. M., *Franciscan Beginnings in colonial Peru*, Washington 1953.

TORRE, Ernesto de la, *Las leyes de descubrimiento en los siglos XVI y XVII*, México 1948.

TORRE REVELLO, José, *Orígenes del teatro en Hispano-América*, s. l., 1937.

VARGAS UGARTE, Rubén, S. I., *Historia del Perú. Virreinato (1551-1600)*, Lima 1949.

— *Historia de la Iglesia en el Perú*, I, Lima 1953.

VALCÁRCEL, Luis E., *Ruta cultural del Perú*, México 1945.

VERLINDEN, Charles, *Les influences médiévales dans la colonisation de l'Amérique*, en *Revista de Historia de América*, 13 (1950) 440-450.

— *Le problème de la continuité en histoire coloniale, de la colonisation médiéval à la colonisation moderne*, en *Revista de Indias*, 11 (1951) 219-235.

— *Pax Hispánica en la América Meridional*, en *Historia*, 4 (1958), nro. 14, 5-17.

— *Sentido de la historia colonial americana*, en *Estudios Americanos*, 4 (1952) 551-564.

WECKMANN, Lewis, *The Middle Ages in the conquest of America*, en *Speculum*, 26 (1951) 130-141.

ZAVALA, Silvio, *La encomienda indiana*, Madrid 1935.

— *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, Madrid 1935.

— *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas de los siglos XVI y XVII*, Buenos Aires 1944.

ZUBILLAGA, Félix, S. I., *La Florida. La misión jesuítica (1566-1572) y la colonización española*, Roma 1941.

— *Métodos misionales de la primera instrucción de San Francisco de Borja para la América española (1567)*, en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 12 (1943) 58-88.

SIGLAS

BAE: Biblioteca de Autores Españoles.

CDIA: Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía.

CDIHE: Colección de documentos inéditos para la historia de España.

CDIU: Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar.

NBAE: Nueva Biblioteca de Autores Españoles.

PARTE PRIMERA

METODOS DE PREPARACION

CAPITULO I

LA SELECCION DE LOS METODOS

A cuatro siglos de distancia y con una experiencia misional larga y variada que arranca, al menos de una manera definitiva, precisamente del siglo XVI, hoy se nos hace difícil calibrar en toda su importancia la novedad que para los misioneros del mil quinientos representaba la empresa misional de Indias.

La novedad que para ellos revestía era no sólo de carácter histórico, sino, sobre todo, de índole metodológica. Es decir, no sólo tuvieron que enfrentarse con una realidad misional hasta entonces no abordada por nadie en circunstancias análogas a la de Indias, sino que ni en las precedentes empresas misionales que a lo largo de la historia de la Iglesia se habían venido sucediendo hasta el siglo XVI podían encontrar los misioneros de esa centuria un modelo en que inspirarse para llevarla a cabo. Indice de la novedad que para ellos revestía, y de lo difícil que les era atinar con un método para abordarla, son las numerosas y, en muchas ocasiones, contradictorias soluciones que con este fin, a lo largo de la centuria, se fueron proponiendo [1].

A la novedad se añadía, por otra parte, la magnitud de la empresa. Ya en 1538 la Corona se había percatado de ello con toda claridad. En ese

---

[1] El hecho es de sobra conocido, y en esta misma obra tendremos ocasión de hacer referencia más de una vez a la diversidad de puntos de vista que en el siglo XVI se sostuvieron sobre aspectos particulares de algunos métodos. Con todo, es curioso observar cómo ya a fines de la centuria la noticia de esta diversidad de soluciones había traspasado las fronteras de Indias y las de España. Possevino, en efecto, que escribía en Roma y en 1593, se hace eco de esta diversidad de opiniones: «Porro gentium ubique ac praecipue in Novo Orbe iuvandarum non eadem fuit ratio; neque adeo una hoc tempore sententia est» (A. POSSEVINUS, S. I., *Bibliotheca selecta de ratione studiorum ad disciplinas ad salutem omnium gentium procurandam*, 2 ed., Coloniae Agrippinae 1607, 400. La primera edición es de 1593).

año, en efecto, se dirigió la Reina gobernadora al guardián del convento de S. Francisco de Sevilla para encargarle que él y sus religiosos pusieran un cuidado especial en elevar diariamente a Dios oraciones y sacrificios con el fin de obtener de El fuerzas suficientes para poder llevar adelante la empresa de Indias. Y es que ésta, añadía, era de tal magnitud que, teniendo en cuenta la extensión de sus provincias y el número de sus habitantes, no bastaban para realizarla las solas fuerzas humanas [2].

Aun después de haber transcurrido siglo y medio de evangelización, Campanella consideraba tan sin precedentes esta empresa que en 1640 proponía al Rey de España la necesidad de fundar nada menos que una nueva Orden religiosa destinada específicamente para acometerla [3].

De haber vivido más tarde, quizá otros muchos misioneros del mil quinientos hubieran abogado por la misma solución que Campanella para abordar la novedad y magnitud de las misiones de Indias. Por lo menos, la frecuente fundación de Ordenes religiosas en los siglos XVI y XVII, dirigidas cada una a enfrentarse con una nueva necesidad de la Iglesia, les hubiera apuntado esta solución. De hecho, sin embargo, no llegó, y las que, de entre las nuevamente fundadas en el mismo siglo XVI, concurrieron a participar en la empresa se encontraron con el mismo problema que se les había ya planteado a las de la primera hora, sólo que ya en buena parte solucionado más o menos atinadamente por estas mismas.

I.—Una norma general de todo método: los Apóstoles.

A la búsqueda de un modelo.

Una de las claves a que se recurrió para solventar el problema, fué fijar la vista en lo realizado por otros misioneros en épocas contemporáneas o anteriores.

Contemporáneamente a la empresa española de Indias, Portugal realizaba otra semejante en el Oriente. No obstante ser las circunstancias de ambas misiones muy distintas, los jesuítas del Perú recurrieron a lo que se realizaba en las portuguesas para abonar sus tesis sobre la necesidad de que los misioneros de Indias fueran ejemplares [4], de que la penetración entre indios aun no conquistados se hiciera de un modo pacífico [5], o sobre la conveniencia

---

[2] *Real Cédula al Guardián del convento de San Francisco de Sevilla*, Valladolid 8 de junio de 1538, en *Disposiciones complementarias de las leyes de Indias*, I, Madrid 1930, 315.

[3] Th. de Campanella, O. P., *De monarchia hispanica discursus*, Amstelodami 1640, 429.

[4] L. López, S. I., *Carta a San Francisco de Borja*, Lima 21 de enero de 1570, en *Monumenta Peruana*, ed. A. Egaña, S. I., I, Romae 1954, 363.

[5] J. Vivero, S. I., *Carta a San Francisco de Borja*, La Plata 21 de noviembre de 1572, en E. Lisson Chávez, *La Iglesia de España en el Perú*, II, Sevilla 1944, 669.

de que los misioneros de la Compañía no recibieran estipendio alguno por su labor ministerial entre los indígenas [6]. Aun a fines de la centuria Acosta propone a S. Francisco Javier como modelo, en muchos aspectos, de lo que se debía realizar en Indias [7].

Con muy pocos años de existencia todavía, la Compañía de Jesús se encontraba en el siglo XVI, o al menos en la época a que pertenecen los testimonios citados anteriores al de Acosta, en un período de tanteos. Por ello podría parecer muy natural que sus primeros misioneros de Indias trataran de seguir muy de cerca los pasos que efectuaban aquellos que les precedieron en las misiones portuguesas de Oriente. Resulta, sin embargo, que también los de otras Ordenes ya antiguas y con cierta experiencia misional buscaron asimismo un ejemplar en otras partes. Los misioneros de éstas fijaron su atención en lo que acababa de suceder en España con los moriscos. La experiencia había sido negativa, pero aun así juzgaron que les ofrecía frutos que cosechar. A ella recurrieron, por ejemplo, los misioneros de las Ordenes Mendicantes de la Nueva España para apoyar su tesis sobre la necesidad del desprendimiento en los misioneros de Indias. Tanto los franciscanos de aquella región como los dominicos y agustinos consideraban la codicia en el misionero como uno de los mayores obstáculos para conseguir la cristianización del indio y, por lo mismo, se oponían a la entrega de las doctrinas a los clérigos por el peligro que en el hecho se ocultaba. Las razones que los movían a argumentar así eran varias y no todas desinteresadas; pero es sintomático que se acuerden de las misiones entre los moriscos de Granada para aducir un ejemplo concreto de lo que venían probando. Según ellos, apenas conquistada Granada por los Reyes Católicos, los franciscanos, dominicos y agustinos comenzaron allí a predicar con algún fruto. Fueron suplantados por clérigos y, abandonando ellos el apostolado, la cristiandad de los moriscos quedó reducida a un estado lamentable [8].

---

[6] J. DE POLANCO, S. I., *Carta al P. Jerónimo Ruiz del Portillo*, Roma 12 de diciembre de 1572, en *Monumenta Peruana*, I, 501.

[7] J. ACOSTA, S. I., *De promulgatione Evangelii apud barbaros sive de procuranda indorum salute libri sex*, Salmanticae 1589, 270, 275, 356.

Aunque no diga relación directa con los métodos, es sintomático que Motolinia tuviera el pensamiento puesto en las misiones de Oriente cuando expone su opinión de que, al parecer, Dios tenía destinadas las Indias de una manera especial para el apostolado de los franciscanos. Para opinar así se basa en la no común devoción que tanto los españoles residentes en ultramar como los indígenas sentían hacia San Francisco, y en las numerosas y manifiestas maravillas que, en su concepto, Dios había obrado en nombre del santo. El aserto lo corrobora diciendo que bien pudiera Dios haber destinado las Indias Occidentales para los franciscanos, de la misma manera que destinaba las Orientales y otras regiones lejanas para los miembros de otras Ordenes religiosas (T. DE BENAVENTE O MOTOLINIA, O. F. M., *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. D. Sánchez García, O. F. M., Barcelona 1914, 147).

[8] *Respuesta de los religiosos de las tres Ordenes Mendicantes de la Nueva España*

A los moriscos de Granada tenía también presentes el dominico Miguel de Arcos en 1551. Consultado sobre un plan que el Arzobispo de México había trazado para la mejor sujeción de los indios, el dominico respondió que dicho plan le parecía muy bien, pero sólo en el caso de que los «indios vivieran en nuestro Reino de Granada» [9]. Motolinia, asimismo, cuando trata de demostrar el estado floreciente de la cristiandad entre los indios de Nueva España, no encuentra mejor recurso que compararla con la de los moriscos de Granada para así hacer resaltar más aquélla. El punto de comparación podría parecer insignificante, puesto que lo establece a base del hecho según el cual en Granada si al sacerdote se le iba el acólito, no tenía quien le ayudara la Misa, mientras que en la Nueva España sabían yudar a ésta incluso hombres casados aun cuando la Misa fuera acompañada de canto de órgano [10]. Pero si el parangón parece nimio, su misma insignificancia indica cuán ante la vista tenía el franciscano las recientes misiones entre los moriscos.

Si en lugar de haber dado estas misiones de Granada un resultado negativo, y si las circunstancias en que se desarrollaron hubieran tenido más puntos de contacto con el ambiente de las de Indias, muy posiblemente los misioneros de éstas hubieran tomado a aquéllas por modelo. De esta manera el problema metodológico con que tuvieron que enfrentarse hubiera perdido buena parte de su novedad. Al no poderlas acatar como ejemplares a los que acomodarse, los misioneros de Indias recorrieron mentalmente la historia de la Iglesia en búsqueda de una época que se asemejase en sus circunstancias a aquella en que se encontraban. Indicios de esta búsqueda de un modelo en tiempos pretéritos nos los proporcionan Motolinia y Acosta. El primero da muestras de haber conocido, en parte al menos, las disposiciones promulgadas respecto de empresas misionales anteriores a la de Indias. No especifica de qué misiones ni épocas se trata, pero tiene muy presente lo legislado acerca de ellas. Así, cuando trata de recriminar a algunos que, apenas llegados a Indias, se creían autorizados a obrar con entera independencia de quienes, por haberlos precedido, poseían un mejor conocimiento de la realidad, aduce un ejemplo extraído de la historia misional. «Para semejantes casos—dice—proveyó sabiamente la Iglesia que en la conversión de algunos infieles y tierras nuevas, los ministros que a la postre vinieren se conformen con los primeros hasta tener entera noticia de la tierra y

---

a S. M., México 20 de enero de 1557, en J. García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, IV, México 1892, 10. Véase también *La memoria que di al P. Custodio de Zacatecas*, s. f. y s. a. (*Ibid.*, 261).

[9] M. de Arcos, O. P., *Parecer mío sobre un tratado de la guerra que se puede hacer a los indios*, en L. Hanke- A. Millares Carlo, *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y Filipinas*, México 1943, 6.

[10] T. de Benavente o Motolinia, O. F. M., *Memoriales*, ed. L. García Pimentel, México 1903, 130.

gente adonde llegaren» [11]. Acosta, por su parte, no duda tampoco en recordar lo llevado a cabo en épocas misionales anteriores, sobre todo en la conversión de los anglos, para deducir de ello cuanto pudiera aprovecharse en el caso concreto de Indias [12].

Las enseñanzas que se podían deducir de épocas misionales contemporáneas o pretéritas arrojaban ya alguna luz sobre los métodos que se debían adoptar, o sobre puntos particulares de que convendría prescindir, en la cristianización de los indios. Pero se trataba sólo de enseñanzas parciales. En su conjunto, el problema metodológico de Indias quedaba sin resolver, porque, como veremos en seguida, los misioneros estaban convencidos de que no había habido época en toda la historia misional de la Iglesia que revistiese las características de la que ellos presenciaban. Dándose, pues, perfecta cuenta de la nueva situación misional que tenían ante sí, y no encontrando otro punto de referencia en que inspirarse, los misioneros del siglo XVI dieron un salto mental de quince siglos y se aprestaron a afrontar la novedad de la empresa a la vista de lo realizado por los Apóstoles.

Esta decisión, consecuencia inicialmente de su búsqueda hacia el encuentro de un modelo que fuera de los Apóstoles no existía, tomada, es decir, independientemente de lo que luego sucedería, vino a reafirmarse más tarde ante la constatación de los hechos subsiguientes [13]. Estos indicaron a los misioneros que si, por una parte, el caso de Indias, por su novedad y magnitud, no tenía precedentes sino en el de los Apóstoles, por otra las circunstancias que lo iban a acompañar tampoco encontraban otro semejante sino en él. Las semejanzas eran, a su parecer, múltiples. Estribaban, en primer lugar, en la idiosincrasia del indio. Este aparecía ante los misioneros como humilde por naturaleza, pobre, despreciador del mundo, es decir, adornado de virtudes que internamente lo predisponían para llegar a ser no sólo cristianos, sino hasta «varones perfectos y apostólicos» [14], y que repercutían en su exterior, induciéndolos a andar descalzos, con el cabello

---

[11] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 111.

[12] ACOSTA, *De procuranda*, 169-170, 402.

Para demostrar su tesis de la evangelización pacífica, Bartolomé de las Casas pasa también revista a la manera de obrar en misiones anteriores al descubrimiento de América (B. DE LAS CASAS, O. P., *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, ed. de A. Millares Carlo, trad. de Atenágoras Santamaría, México 1942, 331-359). Dado, sin embargo, que en un caso como éste se trata de aducir el mayor número posible de argumentos a favor de una tesis preestablecida, el ejemplo de Las Casas pierde, para nuestro caso, gran parte de su valor.

[13] Como podrá observarse, los hechos a que nos referiremos en seguida todos dicen relación con Nueva España. Ello es perfectamente natural, puesto que en ninguna parte de Indias se repitieron con las características de allí. En esto late la razón de que, como más adelante veremos, sean también los misioneros de Nueva España los que más insistan en el ideal apostólico.

[14] *El memorial para Su Santidad en favor de los naturales que se envió al P. Fr. Diego de Valadés*, s. f., s. a., en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, IV, 256.

largo, sin cosa alguna en la cabeza, «a la manera—decían los misioneros—que andaban los Apóstoles» [15].

Un segundo punto de semejanza entre las misiones de Indias y las de los tiempos apostólicos se encontraba en el número de conversiones. Jerónimo de Mendieta parece haber hecho un recuento de las más numerosas que hasta entonces habían ocurrido en la Iglesia, y las que más se asemejaban a lo acaecido en Indias eran, a su parecer, las obtenidas en Bulgaria por los franciscanos en 1376. No obstante haberse bautizado entonces doscientas mil personas en sólo cincuenta días, Mendieta opina que, teniendo en cuenta todas las circunstancias, era menester retroceder hasta los tiempos apostólicos para encontrar un caso que, en su conjunto, se pudiera equiparar al de Nueva España [16]. Por otra parte, al número de conversiones había que añadir las cualidades de éstas. Los representantes de las tres Ordenes Mendicantes de la Nueva España se fijan, en efecto, sobre este particular para afirmar en 1557 que desde los Apóstoles hasta entonces en ninguna parte ni época se podía encontrar una cristiandad que como la de Indias en tan breve tiempo alcanzara, por un lado, semejante extensión numérica y geográfica, y por otro que se pudiera considerar tan bien fundada como aquélla [17]. Conscientes de la magnitud de lo alcanzado, los doce apóstoles franciscanos de México dan aún otro paso hacia adelante, y encuentran en la grandeza del hecho un ulterior punto de semejanza con los Apóstoles. Sólo que ahora ya no se trata de una opinión personal suya. Afirman, en efecto, como cosa sabida en casi todo el mundo cristiano, que desde la época de la primitiva Iglesia no había hecho Dios en el mundo cosa tan señalada como la conversión de Indias [18].

---

[15] V. de Quiroga, *Carta al Consejo de Indias*, México 14 de agosto de 1531, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía* (CDIA), XIII, Madrid 1870, 423-4.

[16] J. de Mendieta, O. F. M., *Historia eclesiástica indiana*, ed. J. García Icazbalceta, México 1870, 275; J. L. Phelan, *The millenial kingdom of the franciscans in the New World. A study of the writings of Gerónimo de Mendieta (1525-1604)*, Berkeley and Los Angeles 1956, 45.

[17] *Respuesta de los religiosos de las tres Ordenes Mendicantes de la Nueva España a S. M.*, México 20 de enero de 1557, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, IV, 3.

[18] J. M. Pou y Martí, O. F. M., *El libro perdido de las pláticas o coloquios de los doce primeros misioneros de México*, en *Miscellanea Francesco Ehrle*, III, Roma 1924, 296; M. Navarro, O. F. M., *Relación para el Comisario de Corte*, Xuchimilco 25 de marzo de 1569, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, IV, 102-3.

Los misioneros del siglo xvi aun establecieron otros puntos de semejanza entre la Iglesia de Indias y la del tiempo de los Apóstoles. Así, Motolinia, para justificar el detalle de que muchas cosas de las sucedidas en los primeros tiempos de la conversión de los indígenas habían quedado ya olvidadas cuando él escribía, recurre al argumento de que, lo mismo que en la primitiva Iglesia, al principio todo llamaba la atención por ser cosa nueva; pero luego, acostumbrados a presenciar tales hechos, ya no les concedían importancia especial, y por ello se olvidaban de los mismos (Motolinia, *His-*

No encontrando, pues, los misioneros de esas regiones modelos más completos que el de los Apóstoles, y constatando, por otra parte, que las circunstancias en que se desarrollaba su obra no tenía tampoco paralelo sino en ellos, dedujeron implícitamente una conclusión: el modelo de la nueva empresa misional había que buscarlo en lo realizado por los discípulos de Jesucristo [19].

---

toria de los indios, 97-8). Grijalva refiere que los primeros agustinos de Nueva España se reunían varias veces al año para conferir sobre el modo de proceder en la conversión de los indios, y anota a continuación que así obraban también los Apóstoles (J. GRIJALVA, O. S. A., *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las Provincias de la Nueva España. En cuatro edades, desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México 1924, 61). Phelan, por su parte, hace observar cómo los misioneros vieron otras tantas semejanzas en el hecho de que los primeros franciscanos y dominicos que llegaron a Nueva España fueran doce, al igual que los Apóstoles (PHELAN, *The millenial kingdom*, 44), en que las capillas, abiertas y de única nave, tuvieran forma «apostólica» (*Ibid.*, 46-7) y en que los misioneros fueran «apostólicamente» pobres (*Ibid.*, 50-1). Tratando de investigar el origen del ideal apostólico en Indias, todos estos puntos de semejanza que los misioneros establecieron con la primitiva Iglesia, más bien habría que considerarlos como frutos del ideal adoptado, que no como generadores de este mismo ideal.

En idéntica categoría, y como signo, además, de la penetración en la mente de los misioneros de este mismo ideal, hay que interpretar la preocupación que existía en el siglo XVI ante el hecho de que no se realizaran en él los milagros de los tiempos apostólicos (PHELAN, *The millenial kingdom*, 49), la abundancia en Nueva España de iglesias con advocación de Apóstoles o de retablos con imágenes de los mismos (MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 24), y hasta el apelativo de «apostólica» con que se designaba una legislación o una conducta intachable (J. DE ZUMÁRRAGA, O. F. M., *Carta a un eclesiástico desconocido*, México 4 de abril de 1537, en M. CUEVAS, S. I., *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México 1914, 83-4; ARCOS, *Parecer sobre la guerra a los indios*, en HANKE-MILLARES CARLO, *Cuerpo de documentos*, 6; ACOSTA, *De procuranda*, 204).

[19] John Leddy Phelan ha subrayado recientemente esta relación establecida entre las misiones de Indias del siglo XVI y las de la época apostólica, refiriéndose, sobre todo, a los franciscanos de Nueva España y, en particular a Jerónimo de Mendieta, junto con algunas otras figuras representativas de la mentalidad misional en aquella misma región. Ha intentado, incluso, buscar los fundamentos de esta relación, y los ha creído latir en las ideas y preocupaciones medievales que sobre este particular siguieron aún sobreviviendo en los espíritus del siglo XVI (PHELAN, *The millenial kingdom*, 42-55, sobre todo 42-4).

Cuanto diremos a continuación sobre este punto nos demostrará que lo que Phelan afirma, correctamente, de los franciscanos de Nueva España, se puede hacer extensivo por igual a todos los misioneros de Indias. Aún más. Teniendo en cuenta el principio general de la proyección de las ideas medievales en las de la América del siglo XVI (véase sobre esto C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España y el Islam*, Buenos Aires 1943, 181-199; CH. VERLINDEN, *Les influences médiévales dans la colonisation de l'Amérique*, en *Revista de Historia de América*, 13 (1950) 440-450; ID., *Le problème de la continuité en histoire coloniale. De la colonisation médiéval à la colonisation moderne*, en *Revista de Indias*, 11 (1951) 219-235; ID., *Sentido de la historia colonial americana*, en *Estudios Americanos*, 4 (1952) 551-564; L. WECKMANN, *The Middle Age in the conquest of America*, en *Speculum*, 26 (1951) 130-141), nada impide establecer una relación de influencia entre la preocupación por seguir el ideal apostólico existente en la Edad

Con todo, aun así no tenían plenamente resuelto el problema. La conducta de los Apóstoles era una norma general que se debía procurar imitar lo más de cerca posible. Pero cuando las circunstancias que se presentaran fueran inéditas, o cuando simplemente se tratara de aplicar aquella norma a casos inmediatos y concretos, no bastaba con proclamar en teoría una adaptación a aquélla. Era menester también un estudio particular de las circunstancias.

He aquí la razón del camino adoptado por los misioneros de Indias para seleccionar los métodos más aptos con el fin de cristianizar a los indígenas. El camino, en conformidad con lo dicho, es doble: los misioneros fijarán su vista en la conducta de los Apóstoles, a la que consideraron como la norma

---

Media y la que surgió en Indias a partir del mil quinientos. En concreto, tenemos además que, al trasladarse a Indias, los misioneros llevaban consigo las ideas esparcidas en aquel entonces por Europa, y una de las que flotaban en el viejo Continente parece ser, de hecho, esta tendencia a tomar por modelo a los Apóstoles. El Protestantismo se presentará, en parte, como una vuelta a la Iglesia primitiva, en concepto de los seudo-reformadores, adulterada por Roma. Otro síntoma de ello, esta vez dentro de la ortodoxia, lo encontramos en el franciscano alemán Nicolás Herborn, quien, en 1532 y refiriéndose precisamente a Indias, abogaba por que los misioneros de allí imitasen a los Apóstoles en la manera de proponer la fe a los indígenas (N. HERBORN, O. F. M., *Epitome convertendi gentes Indiarum ad fidem christianam adeoque ad Ecclesiam sacrosanctam catholicam et apostolicam*, en *Annales Minorum*, ad annum 1532, ed. Quaracchi XVI, 1933, 362, 364).

Pero aun admitiendo en los misioneros de Indias esta dependencia de la mentalidad medieval, opinamos que no fué esta mentalidad el factor principal que los condujo a pensar en los Apóstoles cuando trataron de buscar un ejemplar al que acomodarse en la obra que iban a emprender. El espíritu heredado de la Edad Media influiría en ellos como una especie de substrato más o menos inconsciente. Ahora bien, la manera con que luego veremos que estos mismos misioneros procuraron imitar la norma trazada por la conducta de los Apóstoles, con los caracteres que en ellos revistió de urgencia, de gravedad y, en algunos, casi de obsesión, no parece encontrar una explicación suficiente en el espíritu medieval que siguiera sobreviviendo en ellos. El hecho de que Herborn, en quien probablemente no influirían más factores que la herencia medieval, restrinja considerablemente el ideal apostólico en comparación con los misioneros de Indias (el franciscano alemán lo coloca en la enseñanza breve y sencilla de la doctrina cristiana y en el conjunto de virtudes y ciencia que debían adornar al misionero, mientras que en Indias este mismo ideal veremos que era mucho más amplio), quizá confirme esta aserción. Al espíritu medieval que llevaban en sí latente los misioneros de Indias habría que añadir otras causas más próximas y directas que den razón de los caracteres antes apuntados. Estas causas son, a nuestro parecer, las expresadas en el texto: en primer lugar, la imposibilidad de encontrar fuera de los Apóstoles el modelo de métodos que necesitaban, y luego las semejanzas que observaron entre la Iglesia de Indias y la de los tiempos apostólicos. Causas ambas que hubieran sido suficientes por sí solas para que los misioneros de Indias adoptaran por modelo a los Apóstoles, aun en la suposición de que no hubiera perseverado en ellos el espíritu medieval.

Disentimos también, salvo nuevas pruebas, en la relación de influencia que, con respecto a este mismo ideal apostólico, establece Phelan entre los franciscanos de Nueva España del siglo XVI y los franciscanos «espirituales» de siglos anteriores. Phelan enfoca el ideal apostólico de los primeros a la luz, sobre todo, de su ideal de pobreza,

general de todo método. Y como complemento o, mejor, como aplicación de esta norma, ellos mismos se entregaron a la discusión y autocrítica de los métodos en concreto.

El modelo de los Apóstoles.

Las analogías que los misioneros de Nueva España establecieron entre la empresa de Indias y la de los tiempos apostólicos las acabamos de considerar como un segundo factor que vino a ratificar en ellos su inicial decisión de tomar a los discípulos de Jesucristo por modelo. Dejando esto en salvo, si las consideramos desde otro punto de vista, todavía podemos deducir de las mismas una conclusión ulterior. El hecho mismo de haber establecido dichas analogías nos muestra ya bien a las claras cómo los misioneros, una vez que adoptaron por modelo a los Apóstoles, tenían una verdadera preocupación por confrontar lo realizado por ellos mismos con lo llevado a cabo por aquéllos.

Esto, para nuestro caso, tiene ya su importancia, pero aun no es suficiente. Porque no se trataba solamente de buscar coincidencias más o menos casuales con los tiempos apostólicos, o de establecer con los mismos semejanzas a posteriori que, de haber sido distintas las circunstancias, no hubieran permitido el parangón. Los misioneros del siglo XVI fijaron, sobre todo, su vista en los Apóstoles cuando trataron de establecer la meta a que debían llegar, o de buscar un modelo que les indicara cómo proceder.

La meta era, naturalmente, la fundación en Indias de una Iglesia que compitiera con la apostólica. El dominico Pedro de Córdoba reprobaba las expediciones armadas llevadas a cabo para la conquista de los indios, y lo

---

y la génesis de este ideal la entronca con el que los «espirituales» sostuvieron anteriormente (PHELAN, *The millenial kingdom*, 42-3). Aun prescindiendo de que el ideal apostólico de los franciscanos de Nueva España rebasaba los límites de la pobreza, el origen del espíritu que los informaba respecto de la práctica de esta virtud se encuentra en España misma. Para la época del descubrimiento de Indias, el movimiento de los «espirituales», siempre local y restringido en su influencia, aun en los tiempos de su mayor auge, había perdido prácticamente todo su influjo en la Orden franciscana y mucho más en España, donde nunca llegó a tener importancia. En contraposición con ello, durante los siglos XIV-XV se desarrolló en la Península un fuerte movimiento de reforma de carácter no joaquinista-espiritual, sino simplemente observante (véase sobre este punto *Archivo Ibero-Americano*, 17 (1957), cuyo volumen todo está dedicado a este tema). Este movimiento consiguió predominar en la Custodia y luego Provincia de S. Gabriel, a la que pertenecían varios de los franciscanos de Nueva España, y no pudo menos de influir en las restantes Provincias de la Península. El mismo Cardenal Cisneros, considerado por Phelan como el principal propulsor de la Observancia en España, estaba muy lejos de pertenecer a la corriente de los «espirituales». Lo que en el ideal apostólico de los franciscanos de la Nueva España hubiera de herencia medieval, lejos de buscarlo en los «espirituales» hay que considerarlo como tomado sencillamente del mismo siglo XVI.

hacía porque, a su parecer, dada la manera de ser mansa y humilde de los indígenas de la Española, suprimidas esas expediciones se podía alcanzar el ideal tras del cual iban los misioneros: «fundar cuasi tan excelente Iglesia como fué la primitiva» [20]. Por su parte, el Licenciado Quiroga, esta vez desde México, apuntaba a la misma meta, aunque por diferente camino. Propugnaba la fundación de pueblos compuestos solamente por aquellos indios que de niños hubieran asistido a los colegios de religiosos. Con pueblos de esta clase, formados exclusivamente por selectos, él se comprometía—son palabras suyas—«a poner y plantar un género de cristianos a las derechas, como primitiva Iglesia, pues poderoso es Dios ahora tanto como entonces» [21].

---

[20] P. DE CÓRDOBA, O. P., *Carta a S. M.*, Santo Domingo 28 de mayo (*sic*), en CDIA, XI, 217.

[21] QUIROGA, *Carta al Consejo de Indias*, México 14 de agosto de 1531, en CDIA, XIII, 424.

Relacionado con este tema del ideal apostólico, J. A. Maravall ha hecho algunas agudas observaciones sobre lo que él llama «ilusión de cristianismo primitivo» en los franciscanos de Nueva España. Si no interpretamos mal su pensamiento, él coloca el origen de la utopía político-religiosa de estos franciscanos en su deseo de establecer en Indias una Iglesia como la primitiva (J. A. MARAVALL, *La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España*, en *Estudios Americanos*, I (1948-9) 208-219). Este deseo, a su vez, no nació espontáneamente en los franciscanos a su llegada a América, sino que lo llevaban asimilado ya cuando pasaron al Nuevo Mundo: como franciscanos que eran, lo habían tomado del espíritu de su misma Orden, una de cuyas tendencias propias ha sido siempre el primitivismo cristiano; como españoles, se lo asimilaron del ambiente reinante en España desde la segunda mitad del siglo XV, acentuado luego bajo el reinado de los Reyes Católicos a principios del XVI. Este ambiente español en parte era propio de nuestra Península, en parte era fruto del savonarolismo italiano y en parte, aunque más tarde, se vió influenciado también por Erasmo (MARAVALL, *Ibid.*, 208-9). Transplantada a Nueva España esta tendencia, allí revistió un verdadero carácter savonaroliano (MARAVALL, *Ibid.*, 215). El lazo de unión entre esta corriente espiritualista italiana y los franciscanos de Nueva España lo constituye Fray Martín de Valencia, quien antes de pasar a Indias se había aconsejado, según afirma Motolinia, con la llamada Beata del Barco de Avila, de tendencia savonaroliana (MARAVALL, *Ibid.*, 219).

Estimando, como merece, esta positiva aportación que Maravall hace al problema del origen de las ideas en el Nuevo Mundo, y reconociendo incluso la agudeza de su solución, nosotros disentimos de él en algunos puntos.

Aceptamos su pensamiento de que la utopía político-religiosa de los franciscanos de Nueva España obedece a su ideal de establecer en Indias una Iglesia como la apostólica. Pero creemos que su utopía no era un fin, sino un medio para conseguir ese ideal. Los franciscanos no se forjaron la utopía como si su consecución fuera la que reflejara fielmente la Iglesia primitiva (el aspecto político, nosotros lo llamaríamos social, estaba ausente en los tiempos apostólicos y, por otra parte, la meta apostólica de los misioneros de Indias tenía un carácter exclusivamente espiritual), sino que consideraron a la utopía como el único, o por lo menos el mejor, medio para que los indios observaran el cristianismo con los caracteres del primitivo. Si los franciscanos hubieran conseguido llevar a la práctica sus planes utópicos, la realización de los mismos hubiera superado al mismo ideal de los Apóstoles, porque además de la meta que se habían propuesto de conseguir un cristianismo primitivo (aspecto espiritual), hubieran colocado a los indios bajo una especie de régimen sacerdotal desco-

Como si dijera que la voluntad de Dios era establecer en Indias una nueva Iglesia primitiva, y que los misioneros podían aspirar a conseguirlo (él y Fr. Pedro de Córdoba aspiraban) desde el momento en que se removieran los obstáculos que lo impedían.

Si la meta que se propusieron alcanzar los misioneros fué el establecimiento de una Iglesia con las características de la de los Apóstoles, el método para conseguirlo en Indias debía ser también el apostólico. Poco dados, empero, a emitir teorías generales sobre métodos a seguir, apenas si encontramos quien propugne de una manera general que era la conducta de los Apóstoles la norma que había que tener ante la vista al tratar de acometer la empresa misional de Indias [22]. Pero, a falta de afirmaciones de conjunto,

---

nocido en la Iglesia primitiva (aspecto político). El contenido de la utopía de los franciscanos en Nueva España era mucho más amplio que el simple ideal de establecer en Indias una Iglesia como la de los Apóstoles.

También creemos que se debe hacer una distinción respecto del carácter savonaroliano del ideal acariciado por los franciscanos. No se pueden negar ciertas analogías entre la utopía franciscana y el reinado cristo-crático defendido por Savonarola, aun cuando el ideal de éste sea mucho más radical y amplio que el de los franciscanos. Pero no juzgamos acertado establecer una relación entre el simple ideal apostólico de los últimos y la tendencia del dominico italiano. «Cristianismo primitivo, predominio del aspecto interior de la religión, reforma purificadora, pobreza y ascetismo, igualdad de los comunicantes en los mismos anhelos religiosos y, aun para el final, el proyecto de esa cofradía que acabamos de mencionar» (MARAVALL, *Ibid.*, 215), a nosotros no nos conduce a pensar en Savonarola. Puesto que, según dejamos dicho en la nota 19, puede encontrar suficiente explicación en el movimiento reformista que nació entre los franciscanos españoles en los siglos XIV-XV, y el mismo Maravall reconoce que existía en la España, y aun la Europa de esa misma época (MARAVALL, *Ibid.*, 208), hace innecesario buscar su origen en el dominico italiano. Por otra parte, además de innecesario, resulta improbable, ya que, excluyendo casos particulares, es excesivo atribuir al movimiento de Savonarola una influencia fuera de Toscana que no obtuvo resultados amplios y permanentes ni en Florencia misma (véase L. PASTOR, *Historia de los Papas desde fines de la Edad Media*, trad. de R. Ruiz Amado, V, Barcelona 1911, 230-2). Las semejanzas de la tendencia encuentran su explicación en el ambiente de reforma purificadora de la Iglesia existente en los espíritus sanos del siglo XV, sin que sea menester recurrir a una razón de influencia.

La consideración de Fray Martín de Valencia como el lazo de unión entre la tendencia savonaroliana de Italia y la «ilusión de cristianismo primitivo» de los franciscanos de Nueva España, aunque la consideramos posible (sería una de las excepciones a que nos referimos antes), no la consideramos como suficientemente probada por Maravall. De que la beata de Piedrahita estuviera influenciada de savonarolismo, según ha demostrado el P. Beltrán de Heredia (MARAVALL, *Ibid.*, 219), no se sigue que también lo estuviera la de Barco de Avila mientras esto no se demuestre. Aun demostrado este punto, habría que probar la influencia de esta última beata sobre el franciscano. Por lo demás, sea de esto lo que fuere, juzgamos exagerado considerar exclusivamente a Fray Martín de Valencia como el originante de las ideas de los demás franciscanos de Nueva España, tanto más cuanto que sus once compañeros provenían de un ambiente semejante al suyo y estaban impregnados del mismo espíritu.

[22] He aquí dos testimonios en que se afirma esto: «Es razón que se comienze a fundar [la Iglesia en Indias] como Cristo y los Apóstoles la fundaron y nos lo dejaron por dechado» (B. DE LAS CASAS-A. DE VALDIVIELSO, *Carta al Príncipe D. Felipe*, Gracias

abundan los casos particulares y concretos en los que el modo de obrar de los Apóstoles fué la pauta que en Indias se adoptó expresamente por modelo.

El primer botón de muestra lo encontramos en Nueva España entre 1526 y 1529. Era entonces cuando el fervor por abrazar el cristianismo se desbordaba entre los indios, lo cual hubiera podido dar lugar a creer que todo en la empresa misional se realizaba a perfección. El hecho de los bautismos no encontraba semejanza, en cuanto al número, sino en los tiempos apostólicos, y, sin embargo, esto aun no era suficiente para tranquilizar a los misioneros. No bastaba que los frutos fueran idénticos; lo debían ser también los métodos que se empleaban. Por ello, un detalle, al parecer de poca importancia, hizo surgir inmediatamente una controversia. Los misioneros castigaban a los indios, y ello fué motivo suficiente para que algunos les recriminaran haber errado en los métodos, ya que una conversión de infieles acompañada de sanciones corporales no era, a su parecer, una conversión conforme al modelo de las obtenidas por Cristo y los Apóstoles. Ante una objeción de esta clase, los defensores de la táctica de castigos reconocen implícitamente el valor de norma que para estos casos entrañaba la conducta seguida por los fundadores de la Iglesia. Sólo que, a su parecer, la índole de los indios era distinta a la de los paganos de los tiempos apostólicos y, por lo mismo, nada impedía, en su concepto, que ante circunstancias distintas se empleasen también métodos distintos [23]. En ambas posiciones se ve cómo el norte de conducta de los misioneros estaba colocado en el modo de obrar de los Apóstoles.

---

a Dios 25 de octubre de 1545, en *Documentos para la historia de Nicaragua* (Colección Somoza), XI, Madrid 1956, 522). «Ya escribí a V. M. que se probase en enviar siervos de Dios a predicar a los infieles como Cristo manda» (Vivero, *Carta a S. M.*, La Plata 21 de noviembre de 1572, en Lisson, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 659). Ambos testimonios, sin embargo, aun cuando están redactados en términos generales, del contexto se desprende que, en realidad, no dicen relación sino a casos particulares. El primero considera a Cristo y los Apóstoles como modelos de la fundación de una Iglesia a base de suavidad para con los infieles. El segundo se basa en el deseo de Jesucristo para abogar por la ejemplaridad de vida en los misioneros.

De un modo suficientemente claro se expresa el Segundo Concilio Provincial de Lima: «numquam legimus praedicatores primos, quos semper imitari deberemus...» (F. Mateos, S. I., *Segundo Concilio Provincial Limense, 1567*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 609).

Tan tarde todavía como en 1598, Luis Jerónimo de Oré propone a los franciscanos la norma de los Apóstoles como el modelo que imitar: «Los religiosos de nuestra seráfica religión franciscana deben tener por espejo en la conversión de los indios la lección de los santos Evangelios y de los Actos de los Apóstoles y las Epístolas de S. Pablo escritas a sus discípulos Timoteo, Tito y Filemón. Asimismo lean muchas veces el capítulo doce de nuestra Regla» (L. J. de Oré, O. F. M., *Símbolo cathólico indiano*, Lima 1598, 46v).

[23] F. Jiménez, O. F. M., *Vita Fratris Martini de Valentia*, ed. A. López, O. F. M., *Vida de Fray Martín de Valencia, escrita por su compañero Fr. Francisco Jiménez*, en *Archivo Ibero-Americano*, 26 (1926) 67.

Tratándose de una cuestión como la de los castigos corporales, el enfocar la conveniencia o no conveniencia de la misma a la luz de la norma adoptada por los discípulos de Cristo y juzgar a base de ella todo el conjunto de los métodos, cuando éstos producían buenos resultados, casi se nos presenta como una cosa desproporcionada. Y, sin embargo, aun encontramos casos de menos importancia todavía en los que se recurrió también a los Apóstoles para proponerlos como modelo de lo que se debía realizar. Uno de ellos nos lo proveen los primeros agustinos que llegaron al Perú. Estos habían recibido de su Provincial un hermoso consejo: no debían dejarse llevar en su apostolado de fervorcillos iniciales, sino atenerse a sus leyes y observarlas fielmente dentro de los límites de la prudencia. Debían, además, tener la vista puesta siempre en el futuro, para saber acomodarse a las nuevas circunstancias que fueran sobreviniendo. La razón de ello estribaba en que, según progresaban los tiempos, así cambiaban también las circunstancias. El consejo, como se ve, era de sentido común y apenas si necesitaba demostración. Con todo, esto parece que carecía de valor ante los agustinos. Si ellos lo debían llevar a la práctica no era tanto por la razón dicha, cuanto porque, si miraban a los Apóstoles, se podían percatar con toda claridad de que en sus tiempos había ya sucedido esto mismo: al poco tiempo de haber comenzado ellos a predicar se cambiaron muchas cosas de las que ellos mismos, personalmente, habían instituído en un principio [24].

Si en detalles como los dos que acabamos de aducir se tenía presente la conducta de los Apóstoles, ya se puede suponer que fué también ella la que se adoptó como norma en cuestiones más importantes.

En la tan debatida controversia sobre la conveniencia de las expediciones armadas, Zumárraga adopta una posición adversa a las mismas, y la justifica argumentando a base de que fué de paz cómo Jesucristo y los Apóstoles abordaron a los gentiles. Tratándose de la penetración del Evangelio, para el franciscano no podía haber más guerra o conquista que la de las almas, y ésta la debían llevar a cabo los religiosos yendo penetrando pacífica y paulatinamente entre los infieles, lo mismo que hicieron Cristo y sus discípulos [25].

---

[24] *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los primeros religiosos agustinos que allí pasaron para la conversión de los naturales*, s. f., en CDIA, III, 8.

[25] J. DE ZUMÁRRAGA, O. F. M., *Parecer al Virrey sobre esclavos de rescate y de guerra*, en J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer Obispo y Arzobispo de México*, México 1881, Apéndice documental, pág. 151; ID., *Carta a un eclesiástico desconocido*, México 4 de abril de 1537, en M. CUEVAS, S. I., *Documentos inéditos*, 83-4.

A este respecto dice también ACOSTA: «Si Evangelii introitus in has regiones hic exstitisset quem Evangelii conditor maxime docuit...» (ACOSTA, *De procuranda*, 202).

Para sostener esta misma posición, Bartolomé de las Casas recurre también al mismo argumento de Zumárraga (LAS CASAS, *Del único modo*, 209-271). Ya indicamos antes cómo, por tratarse de la demostración sistemática de una teoría, el testimonio del dominico carece de valor en el presente caso.

Refiriéndose a una materia en la que tantos y tan válidos argumentos se podían esgrimir, y de hecho se esgrimieron, para sostener la tesis de la penetración pacífica entre los indios, es sintomático que Zumárraga no aporte en esta ocasión más razones teóricas para apoyarla que la acabada de transcribir [26]. Ello refleja una verdadera preocupación por acomodarse en todo a la norma trazada por la conducta de los Apóstoles. Preocupación que prescinde por completo de otros inconvenientes que de aquélla se podían originar, lo cual hace a ésta más valiosa. El testimonio de Zumárraga tiene, por otra parte, el singular mérito de haber sido proferido casi en los albores mismos de la evangelización de Nueva España. Esto indica que ya desde los comienzos de aquella empresa misional el modelo que los misioneros se propusieron imitar fué el método apostólico.

De hecho, Motolinia, que escribía también por esta época, fué asimismo la Iglesia primitiva la que se propuso como ideal al abogar por que los Obispos de Indias fuesen pobres y humildes, no anhelantes de riquezas temporales, sino sedientos de almas [27]. Y porque se juzgaba que las circunstancias en que se desenvolvía la Iglesia de Nueva España eran idénticas a las de la primitiva, muy pocos años más tarde la Junta Eclesiástica de México de 1539 ordena que se observen en aquélla los decretos sobre el bautismo que regían en los tiempos apostólicos [28].

Con el transcurso de los años esta preocupación por acomodarse al modo de obrar de los discípulos de Jesucristo en ninguna manera perdió en intensidad. Y lo que es más notable, en cada autor que la manifiesta se ve reflejado un nuevo y distinto aspecto. Así tenemos que en 1552 el Primer Concilio Provincial de Lima determina el tiempo de catecumenado que con todos los indios adultos se debía observar antes de admitirlos al bautismo. Este período de instrucción prebautismal dice expresamente el Concilio que lo ordena para conformarse «con lo que los santos Apsótoles en la primitiva Iglesia usaron» [29].

---

[26] El dominico Miguel de Arcos se vale también, y con exclusividad, de la razón basada en la conducta de los Apóstoles para rechazar la afirmación que indicara en un sentido absoluto la imposibilidad de la penetración pacífica. Sólo que admite algunas atenuaciones en el caso concreto de los indios. «Esta parte—dice—, tomándola como suena, es falsa, como lo vemos en la conversión de los gentiles que en tiempo de los Apóstoles y otros santos recibieron el Evangelio, dejando sus errores sin hacerles guerra ni sujetarlos temporalmente. Pero entendiéndola de esta particular gente de indios...» (Arcos, *Parecer sobre la guerra a los indios, 1551*, en Hanke-Millares Carlo, *Cuerpo de documentos*, 4).

[27] Motolinia, *Historia de los indios*, 169; Phelan, *The millenial kingdom*, 44; *Memorial de algunas cosas que conviene tratar con S. M. y con los Señores de su Real Consejo de Indias para la paz y quietud de los ministros de la Iglesia en esta Nueva España*, s. f., en García Icazbalceta, *Nueva colección*, IV, 48.

[28] *Capítulos de la Junta eclesiástica de 1539*, en García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 123.

[29] F. Mateos, S. I., *Constituciones para indios del Primer Concilio limense (1552)*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 19.

De la misma manera, quince años más tarde los Padres del Segundo Concilio Provincial de aquella misma ciudad (1567) se propusieron también por dechado la conducta de los Apóstoles. Pero ahora se trataba ya de imitarlos bajo otra forma diferente. El Concilio quería dejar asentado que no eran el rigor del castigo o las amenazas el método más a propósito para atraer los indios a la fe, sino el amor. Con este fin aduce el principio general de que siempre se consigue más con el amor que con el miedo. Pero, como si esta razón no tuviera fuerza suficiente para demostrarlo, añade inmediatamente otra, a la que considera de mucho más peso. El Evangelio es ley de amor y no de temor; no se sabía que los Apóstoles, a quienes siempre debían imitar los misioneros, atrajeran a la fe a los gentiles contemporáneos suyos por medio de azotes, castigos o cosas semejantes [30]. Es decir, que podía haber mil razones que aconsejaran más la blandura que el rigor para conseguir que los indios abrazaron el cristianismo, pero todas ellas palidecían ante el ejemplo dado por los Apóstoles, quienes se abstuvieron de toda severidad.

Los misioneros de Indias muy bien hubieran podido proponerse como modelo la conducta de los Apóstoles, pero sin darle más trascendencia que la de un ideal, magnífico en sí, pero un poco lejano. Una especie de ideal al que uno tiende y procura reproducir según las circunstancias se lo permitan, pero que no absorbe de tal modo la atención que excluya al mismo tiempo toda otra manera de proceder. Sin embargo, no fué así. El ideal apostólico, en cuanto a los métodos, aparece en Indias revestido de cierta especie de urgencia y se le considera además como la única vía recta que seguir.

Bartolomé de las Casas y Antonio de Valdivielso, Obispo de Nicaragua, se apoyan en el modo de obrar de Cristo y los Apóstoles para deducir una conclusión de gran trascendencia respecto de la Iglesia en aquellas regiones. Puesto que las encomiendas eran, a su juicio, la causa de graves males para los indios y la predicación de Jesucristo y sus discípulos estaba basada en dulzura y suavidad, concluyen que hasta entonces (1545) no sólo no se podía considerar la Iglesia como fundada en Guatemala y Nicaragua, sino que ni se podría fundar con firmeza mientras no se suprimiesen las encomiendas. La única vía para establecer el cristianismo en una región nueva era la acomodación exacta a lo realizado por los fundadores de la Iglesia en los tiempos primitivos, so pena, en caso contrario, de no satisfacer debidamente el grave deber misional [31].

---

[30] MATEOS, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 609. Este mismo Concilio invoca también la conducta de S. Pablo para asesorarse en la afirmación de que a los indios se les debía proponer la doctrina comenzando por lo más fácil y limitándose al principio a lo esencial, para exponer luego aquellas verdades más altas y difíciles de comprender (*Ibid.*, 528).

[31] LAS CASAS-VALDIVIELSO, *Carta al Príncipe D. Felipe*, Gracias a Dios 25 de octubre de 1545, en *Colección Somoza*, XI, 522.

De manera semejante opinaba también el Doctor Beltrán. Tratando de esbozar un plan para el mejor gobierno espiritual de las Antillas, él considera de todo punto necesario fijar la vista, como en un postulado esencial, en lo efectuado en la primitiva Iglesia. Así, antes de trazar programa ninguno, asienta el ideal apostólico como un punto de partida insustituíble. A su juicio, no se podía gobernar bien la Iglesia de Indias, y ni aun siquiera se podía enmendar falta ninguna en la que anteriormente se hubiese incurrido, sino teniendo ante la vista la Iglesia de los Apóstoles. Por ello, considerando que aun se estaba en tiempo apto para realizarlo, aboga por que se vuelvan las miradas a aquella Iglesia, siendo incluso partidario de que la Corona preceptuara ejecutarlo así [32].

Cómo se miraban en ella los misioneros nos lo dice el cronista Grijalva. Refiriéndose a los agustinos de Nueva España, aprovecha cualquier ocasión para hacer ver cómo los religiosos imitaban en muchas cosas el proceder de los Apóstoles [33]. A primera vista podría parecer esto un prurito del cronista por establecer semejanzas entre los primeros y los segundos. Pero no hay nada de eso. El ejemplo de los Apóstoles era un ideal que esos misioneros se habían propuesto imitar tan seriamente que, para algunos de ellos, se tradujo casi en obsesión. Se deduce esto de lo sucedido en 1534. En dicho año los Superiores de la Orden agustiniana en Nueva España se vieron obligados a determinar expresamente que se administrase el bautismo a los indios cuatro veces al año. La medida, como tal, era simplemente de carácter disciplinar, pero su interés, para nuestro caso, estriba en el motivo por el que se adoptó. Fué precisamente para acallar las conciencias de algunos religiosos, quienes, por apartarse del uso de la primitiva Iglesia, sentían ciertos escrúpulos de conciencia en que se administrase el bautismo a los indígenas en más de dos ocasiones anuales [34]. El escrúpulo podría parecer intrascendente, pero refleja una voluntad muy seria de acomodarse en todo a los Apóstoles. Aun en cosa tan accidental.

Si fuéramos a establecer una comparación entre los misioneros de Nueva España y los que evangelizaron en el antiguo Imperio de los Incas, salta a la vista que la necesidad de imitar a los Apóstoles resalta menos en los últimos que en los primeros. Quizá sea debido a que las circunstancias externas de la cristianización también se prestaron menos para ello. No obstante, la conciencia de esta necesidad tampoco estuvo ausente del todo, como se ha podido observar anteriormente. Tal vez, sin embargo, no fuera lo suficientemente viva, y a ello obedezca el que indirectamente dé un aldabonazo sobre este punto Pedro de Quiroga. Afirma que él les había hablado a los indios en diferentes ocasiones sobre la santidad y doctrina de los

---

[32] Dr. Beltrán, *Relación de cosas interesantes al gobierno de las Indias*, s. f., en CDIA, XII, 100.

[33] Grijalva, *Crónica*, 29, 61.

[34] Grijalva, *Crónica*, 145.

Apóstoles, así como sobre la predicación y fundamento de la primitiva Iglesia. Una plática a los indios sobre este punto concreto nada tiene de extraordinario, pues se encuentra esquematizada en las *Doctrinas*[35], en los *Coloquios* de los apóstoles franciscanos de México[36], y hasta en el *Requerimiento*[37]. Pero es importante lo que añade inmediatamente: que al oír tales cosas, los indios exteriorizaban un gran deseo de ser doctrinados por misioneros semejantes a los Apóstoles, y decían que éstos no se debieran haber muerto hasta que ellos (los indios) los hubieran conocido[38]. La conclusión deducida parece intencionada. Suena a algo así como a una indirecta muy fina con la que Quiroga quiere llamar la atención a los misioneros sobre la necesidad y frutos que reportaría un modo de evangelización en todo semejante al de los discípulos de Jesucristo.

Con este ambiente entre los misioneros de imitar lo más de cerca posible la conducta de los Apóstoles, no es de extrañar que Juan Focher y José de Acosta, el primero desde Nueva España y el segundo desde el Perú, hagan verdaderos esfuerzos por justificar procederes que ciertamente nada tenían de apostólicos. Nos referimos de nuevo a las penetraciones armadas, enfocadas, sin embargo, desde otro punto de vista.

Focher se plantea con respecto a ellas la cuestión de si eran lícitas o no. Naturalmente, lo preferible, en su opinión, serían las penetraciones pacíficas. Se daban casos, sin embargo, en los que era moralmente imposible llevar estas últimas a la práctica, con la consecuencia de que los indios se quedaran sin evangelizar. Esto nada tiene de particular, puesto que no era Focher el único que razonaba así. Lo sintomático de su posición late en el hecho de que, más que la licitud o ilicitud de estas conquistas armadas, lo que parece preocupar al franciscano es la justificación de las mismas ante las enseñanzas del Evangelio y la conducta observada por los Apóstoles. La penetración pacífica estaba plenamente de acuerdo con ello; pero ¿cómo justificar la penetración armada, aun cuando se hiciera para un superior bien espiritual de los indios? Focher podía muy bien responder como luego veremos que lo hizo Acosta; sólo que, obsesionado por el ideal apostólico, prefiere, aun en este caso, justificarlas con el Evangelio mismo. Para ello aduce

---

[35] Véase, por ejemplo, P. DE CÓRDOBA, O. P., *Doctrina cristiana para instrucción y formación de los indios, por manera de historia*, Ciudad Trujillo 1944, 25-31 y 87-91, 52 y 112-3. (La doble paginación que citamos corresponde al doble texto de la *Doctrina* que reproduce la edición de 1944. La primera página remite al facsímil del texto original; la segunda, a la transcripción moderna que sigue al mismo); *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana, por los religiosos de la Orden de Santo Domingo*, Madrid 1944, 58v-60v. 70r, 102v-104r.

[36] POU Y MARTÍ, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 309.

[37] Sobre el *Requerimiento*, véase más abajo el capítulo IV.

[38] P. DE QUIROGA, *Libro intitulado «Coloquios de la verdad»; trata de las causas e inconvenientes que impiden la doctrina e conversión de los indios de los reinos del Perú, y de los daños e males e agravios que padecen*, ed. J. Zarco Cuevas, O. S. A., Sevilla 1922, 121.

varios textos de los Evangelios, interpretándolos en favor de su posición [39]. De esta manera, el franciscano pretende acallar las conciencias de quienes vieran en dichas penetraciones armadas una traición al ideal de los Apóstoles, demostrando cómo éste podía observarse aun en materias que tanto se oponían al espíritu de los mismos.

Acosta aborda esta misma cuestión, y lo hace porque, al igual que a Focher y demás misioneros de Indias, era la acomodación a la norma trazada por los Apóstoles lo que le acosaba. El jesuíta parte también del principio de que la penetración o evangelización pacífica, es decir, el método evangélico o apostólico, como él lo llama, es el más perfecto y, por lo tanto, el preferible. Reconoce, sin embargo, que sería un loco o amente quien quisiera instaurar este método en la mayor parte de Indias, dada la fiereza de muchos de sus habitantes [40]. Se puede observar también en Acosta una preocupación por dejar a salvo el ideal apostólico y justificar la conducta contraria cuando ésta no se acomodaba a dicho ideal.

Tenemos, pues, en conclusión, que los misioneros de Indias no solamente se trazaron como norma de sus métodos la conducta de los Apóstoles, sino que seriamente se propusieron imitarla. Aun más, llevados de la preocupación por acomodarse a ella, hicieron conatos por acallar las conciencias, demostrando como justificadas aquellas acciones impuestas por las circunstancias, pero que divergían del ideal trazado.

II.—La discusión y autocrítica de los métodos en concreto.

Con un modelo ante los ojos, el de los Apóstoles, y con la posesión de los datos sobre el indio que, como luego veremos, el estudio de la sicología del indígena les proporcionó, los misioneros estaban ya capacitados para emprender la obra de la cristianización.

Tratándose de una empresa en la que no se ventilasen sino intereses particulares, esto hubiera sido bastante para, sin más, poner manos a la obra. Pero, en el caso de Indias, aun no era suficiente. Por una parte, el carácter general de la norma que se habían propuesto seguir; por otra, la trascendencia de la empresa que se intentaba llevar a cabo; la magnitud y complejidad de la misma; la dirección centralista que, sin sofocar las iniciativas privadas, la informó desde el primer momento en el aspecto religioso no menos que en el político y económico; y, por fin, el espíritu de equipo

---

[39] J. Focher, O. F. M., *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos Fratre Focher minorita auctore. Nuper summa cura et diligentia et purgatum, limatum, et auctum, ac praelo mandatum per Fratrem Didacum Valadesium*, Hispali 1574, 5r-10v.

[40] Acosta, *De procuranda*, 236-9, 117-123; L. Lopetegui, S. I., *El P. José de Acosta y las misiones*, Madrid 1942, 350-2.

que, como pertenecientes en su gran mayoría a Ordenes religiosas, llevaban incrustado en sí los misioneros, exigían que antes de decidirse a obrar, y luego mientras se obraba, se realizasen consultas mutuas para, de común acuerdo, llevar a la práctica el ideal que habían escogido, o suplirlo cuando fuera necesario. En una palabra, para acertar en el modo de proceder.

La discusión y autocrítica de los métodos de cristianización fué una cosa que en Indias se tomó muy en serio. No nos referimos aquí al sinnúmero de cartas y memoriales que, procedentes de todos los ángulos de América, llegaron a la Corona, al Consejo de Indias o a las autoridades de cualquier clase que fuesen, a lo largo de todo el siglo XVI. Sabido es que cualquier individuo, representase o no algo en el conjunto de la empresa de Indias, se creía con el derecho (y lo usaba) y, a veces, hasta con la obligación de someter a su crítica personal todo cuanto allí se realizaba. Estas sugerencias o acotaciones de particulares, hechas a los métodos de cristianización, no nos interesan por ahora. En su lugar tendremos oportunidad de reseñar más de una. Nuestra incumbencia en el presente caso es dejar constatado que los métodos que nos ocupan no fueron una cosa improvisada, ni siquiera un modo de actuar sujeto a la genialidad o improvisación de cada misionero. Al menos en sus líneas generales y fundamentales, aunque luego el grado de perfección con que cada uno fuera llevado a la práctica estuviese en relación con la capacidad de cada cual.

Teniendo en cuenta que cuanto se realizaba en Indias en el orden religioso, y particularmente cuanto tenía razón de método, no era incumbencia exclusiva de los misioneros, como vimos haberlo sido el ideal apostólico que se trazaron, sino materia en que participaba también, activa y directamente, la autoridad civil, antes de estudiar los esfuerzos de aquéllos es necesario fijar la atención en los que ambas jerarquías desplegaron en su anhelo por acertar con la vía más apta para atraer los indios al cristianismo [41].

La Corona y el Consejo de Indias.

La Corona, de donde procedieron tantas disposiciones relativas a los métodos, al decir de los reyes mismos, no escatimó el esfuerzo. Ya en 1526 decía Carlos V a los oficiales regios de lo hasta entonces descubierto, que

---

[41] Advertimos por anticipado que el fin de las Juntas de que nos ocuparemos en este apartado no era exclusivamente el estudio de los métodos tal como aquí los enfocamos. En ellas se abordaban todos los aspectos de la empresa misional de Indias; pero ya es de suponer que, por lo mismo, aquéllos no podían en manera alguna quedar al margen. Aún más, puesto que existieron los métodos, es en estas y semejantes Juntas donde hay que colocar su origen, aun cuando en muchas ocasiones nos sean desconocidas las conclusiones adoptadas en ellas. Este último detalle y el hecho de que ya en su lugar oportuno iremos recogiendo las que conocemos haber sido decretadas por algunas Juntas, nos exime de reseñar en este lugar las decisiones que se tomaron en cada una de las mismas.

en ocasiones anteriores había buscado varios medios para conseguir que los indios abrazaran nuestra religión. Y no se contentó con ello. Preocupado seriamente por que esos medios fueran eficaces, una vez promulgados se seguía interesando sobre si aportaban o no el fruto que de los mismos se esperaba. Habiendo llegado a una conclusión negativa, no tuvo dificultad en experimentar otros nuevos [42].

La adopción de estos medios, a que se refiere el Emperador, no se tomaba como de improviso. A la promulgación de los mismos antecedía una seria y prolongada discusión, basada no en las ideas que sobre Indias se tenían en España, sino en las opiniones que, previa y concienzudamente discutidas, llegaban desde Indias a la Península. Es asimismo el Emperador quien nos da cuenta detallada de todos los trámites de que iban precedidas. Cuando en 1528 vuelve a abordar el mismo tema de los métodos y se dirige con ese motivo a los oficiales regios de Nueva España, reitera su afirmación de que ya anteriormente había ordenado «muchas veces» a los del Consejo de Indias que platicasen conjuntamente sobre qué medios serían los más aptos para obtener la conversión de los indígenas a la fe católica. Estas deliberaciones del Consejo no debían ser tampoco improvisadas. Los miembros que lo componían, antes de dictaminar sobre cosa alguna, debían informarse, por todas las vías y medios a su alcance, de todo cuanto juzgaran necesario para tomar una decisión. Las fuentes informativas de que se valían estaban, por otra parte, plenamente garantizadas. De ellos, en efecto, se nos dice que, bien por medio de consultas escritas, bien valiéndose de informaciones orales, se ponían al habla con cuantas personas eclesiásticas o seglares juzgaban que, por su larga conmoración en Indias y su celo por la salvación de los habitantes de éstas, podían ilustrarlos objetivamente sobre la materia. Las informaciones no eran tampoco de antaño, pues, haciendo un tránsito a la última deliberación del Consejo sobre el punto que nos ocupa, añade Carlos V que se habían estudiado en ella de una manera particular ciertos pareceres y relaciones poco tiempo antes llegados desde Indias, es decir, informaciones recientes [43].

---

[42] *Real Cédula al Gobernador y Oficiales de la Isla Fernandina*, Granada 9 de noviembre de 1526, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar*, segunda serie (CDIU), I, Madrid 1885, 360. Esta misma Cédula fué dirigida también, con una pequeña variante que no dice relación a nuestro caso, a los Oficiales regios de Cuba (CDIA, IX, 254) y a los de Nueva España (V. DE PUGA, *Provisiones, cédulas, instrucciones, para el gobierno de la Nueva España*, Madrid 1945, 21r).

[43] *Provisión del Emperador D. Carlos acerca de la orden que se mandó tener sobre la descripción de las Indias en 1528*, Ocaña 4 de abril de 1531, en CDIU, X, 87; *Real Cédula a los oficiales de Nicaragua*, Ocaña 4 de abril de 1531, en *Colección Somoza*, III, 43; *Real Cédula sobre la descripción de la Provincia del Perú*, Zaragoza 8 de marzo de 1533, en CDIU, X, 160.

En CDIU, X, 86, dicen los editores de la Colección que en 1528 el Rey expidió una Cédula a Nueva España en el mismo sentido que la de Ocaña de 4 de abril de 1531.

La discusión de los métodos, como se ve, la hizo el Consejo de Indias «muchas veces» y concienzudamente [44]. Sin embargo, la Corona aun no se sentía satisfecha. Por estos mismos años, es decir, entre 1528 y 1533, menudearon las Cédulas Reales en las que se ordenaba a los oficiales regios residentes en Indias reunirse con los clérigos y religiosos de buena vida y experiencia que hubiere en cada provincia, más un representante de cada pueblo de españoles y demás personas que juzgasen aptas para ello, con el fin de que conjuntamente estudiasen el modo y medios más adecuados para atraer todos los indios de la respectiva provincia a la aceptación del cristianismo. La reunión debía llevarse a efecto dentro de las máximas garantías de acierto, ya que se imponía a los componentes de la asamblea la obligación de asistir previamente a una Misa del Espíritu Santo y jurar solemnemente ante el sacerdote que celebraba que se comprometían a emitir su parecer según conciencia. Las conclusiones que en la junta se adoptaran habían de remitirse a la Corona para que ésta tomara las resoluciones oportunas [45].

Perteneciendo las Cédulas hasta aquí reseñadas a los años 1528-1533, se recibe la impresión de que las insólitas medidas a que en ellas se recurre, con el fin de cerciorarse sobre los métodos más aptos para la cristianización de los indios, obedecen a una situación cuyas circunstancias eran especiales. Efectivamente, era ése un período de tanteos, en el que la reciente adquisición para España de las regiones índicas más importantes aconsejaban suma prudencia cuando se trataba de atinar con los métodos definitivos para conseguir la incorporación de los indígenas al cristianismo. La falta de experiencia había que suplirla con todos los recursos al alcance.

Por eso mismo, una vez comprobados los métodos más eficientes, puede observarse que la Corona cambia algún tanto de actitud. En adelante se seguirá preocupando del problema, como no podía menos de preocuparse dada su trascendencia [46]; pero esta preocupación va a asumir ciertos carac-

---

[44] Los detalles proporcionados por Carlos V probablemente se refieren no sólo a las Juntas extraordinarias que tuvo el Consejo durante los primeros decenios del siglo XVI, sino también a aquellas ordinarias en las que se abordaba la materia de los métodos. No es incumbencia nuestra reseñar las circunstancias en que se desarrollaron tales Juntas, por otra parte ya suficientemente conocidas. Visiones generales sobre las anteriores a 1550 las provee A. IBOT LEÓN, *Juntas de teólogos asesores del Estado para Indias, 1512-1550*, en *Anuario de Estudios Americanos*, V, Sevilla, 1948, 397-438. Sobre las de la segunda mitad de la centuria, E. SCHAFER, *El Consejo real y supremo de las Indias*, I, Sevilla 1935, 165-174.

[45] Véanse las Cédulas elencadas en la nota 43, en la segunda parte de las cuales ordena el Emperador hacer esta investigación. Además, *Real Cédula a los oficiales regios de Nicaragua*, Madrid 2 octubre de 1528, en *Colección Somoza*, I, 443 y 446.

[46] En 1551 encontramos un signo suficientemente claro de cómo la Corona seguirá viviendo intensamente el problema de los métodos en Indias, no obstante la relativa inhibición que en ella se observa en adelante. Por dicha época se estaba comenzando a estabilizar la situación política del Perú, cuyos vaivenes durante las guerras civiles no habían permitido desarrollar con plena eficiencia la obra misional. (Sobre éstas y

teres nuevos. Por una parte, ya no ordena que en Indias se reúnan, con la seriedad hasta ahora requerida, aquellas solemnes asambleas a las que hemos hecho referencia. Bastaba que los oficiales regios o los dignatarios eclesiásticos observasen de común acuerdo cómo se desarrollaba la obra de la cristianización y avisasen al Rey de los puntos que necesitasen reforma. Por otra, atendida la experiencia que poco a poco se iba recogiendo, la misma Corona aconsejaba a las autoridades que ellas mismas proveyesen lo que fuera necesario, con la sola condición de que enviasen a la Península una copia o resumen de las disposiciones tomadas [47]. Si en alguna ocasión se ordena todavía que las autoridades civiles se congreguen con las religiosas para estudiar los métodos, es a ellas mismas a las que se les autoriza para adoptar las medidas que juzgasen oportunas [48]. Es que la empresa misional había alcanzado ya su cauce definitivo, y la Corona salvaba su conciencia desempeñando solamente un papel de observador para corregir lo que se desviase [49].

---

otras dificultades iniciales con que tropezó la evangelización del Perú, véase F. DE ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú (1532-1600)*, Sevilla 1953, 183-205). A diferencia, empero, de lo que sucedía en el antiguo Imperio de los Incas, las misiones de la Nueva España habían ya alcanzado para entonces un alto grado de prosperidad. Con la estabilización política de aquellas regiones era de prever un nuevo y definitivo impulso en la empresa de la cristianización, a secundar el cual se adelanta con toda presteza la Corona. Teniendo en cuenta los frutos que en Nueva España habían reportado con sus métodos los franciscanos, y la experiencia que tenían acumulada después de treinta años de evangelización, Felipe II se dirige en 1551 al Comisario General de los franciscanos de Nueva España y le expresa su deseo de que destine cuatro de sus religiosos a las provincias del Perú. Estos cuatro franciscanos debían ser personas de autoridad, experimentadas y ejemplares, y su misión consistiría en adiestrar a los del Incaico en los métodos que se habían seguido con anterioridad por los franciscanos de Nueva España. De esta manera se aseguraba el Rey de que la falta de experiencia en los del Perú no había de conducir a la adopción de métodos que más tarde fuera necesario rectificar (*Real Cédula al Comisario General de los franciscanos de Nueva España*, Valladolid I de junio de 1551, en *Disposiciones complementarias*, II, 10. En este mismo lugar, págs. 9-10, se encuentra la Cédula que con esta misma fecha dirigió Felipe II al Virrey de Nueva España para que proveyera lo necesario con el fin de sufragar los gastos de travesía y matalotaje de los cuatro franciscanos).

[47] *Instrucciones dadas a D. Antonio de Mendoza, Virrey de Nueva España*, Barcelona 25 de abril de 1535, en CDIU, X, 245-6; *Real Cédula a D. Antonio de Mendoza*, Madrid 14 de julio de 1536, en CDIA, XXIII, 458-9; *Real Cédula para los encomenderos del Perú*, Valladolid 20 de noviembre de 1536, CDIU, X, 353; *Real Cédula al Virrey de Nueva España y al Obispo de México*, Valladolid 15 de mayo de 1538 (*Ibid.*, 429-430); *Instrucciones al Lcdo. Vaca de Castro para el Perú*, Madrid 15 de junio de 1540 (*Ibid.*, 504).

Esta clase de Cédulas abunda a partir del segundo cuarto del siglo XVI.

[48] *Despacho para D. F. de Toledo, Virrey del Perú*, Madrid 28 de diciembre de 1568, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 451-2.

[49] Este papel de observador se manifiesta claramente en una Cédula de 1572 en la que se preceptúa a los Prelados de Indias enviar una relación anual sobre los progresos de la evangelización y las faltas que observasen en ella. Véase la Cédula en CDIA, XI, 156.

Las autoridades de Indias.

Al par que la Corona, también las autoridades de Indias, lo mismo las eclesiásticas que las civiles, experimentaron la necesidad de estudiar conjuntamente los métodos que emplear en la cristianización de los indígenas. Tuvieran o no carácter canónico estas reuniones, es de poca importancia en el presente caso. Lo que interesa aquí es ver cómo esas autoridades se preocuparon también del problema de los métodos.

Apenas concluída la conquista de Nueva España, aun antes de que los franciscanos iniciasen en ella su apostolado de una manera sistemática, es decir, en el mismo año de 1524, sabemos que Hernán Cortés celebró ya varias entrevistas con los dos franciscanos más representativos que entonces se encontraban en México: Fr. Juan de Tecto y Fr. Martín de Valencia. Las entrevistas iban dirigidas, al parecer exclusivamente, a cambiar impresiones sobre el modo más apto de obtener la conversión de los indígenas. Es decir, encaminadas a discutir los métodos misionales. Cortés mismo, que es quien nos proporciona la noticia de tales juntas, nos informa que ellas tenían por fin estudiar «el orden en cómo estas gentes vengan en conocimiento de su Criador para que se salven». Aún más, el conquistador de Nueva España añade inmediatamente una cláusula que nos hace sospechar haberse tratado en las mismas un punto concreto de los métodos por cierto muy importante. El conquistador da a entender que tenía muy presente ante él no sólo el deseo en que abundaba la Corona de atraer a los indios a la fe, sino todos los preceptos o instrucciones que sobre esta materia había recibido de la misma. Ahora bien, en las *Instrucciones* que el Rey le envió en 1523 desde Valladolid le encargaba en primer lugar, y lo hacía con una insistencia desusada, que pusiese un cuidado «especial y principal» en la conversión de los indios. Si exceptuamos el tono con que va redactado el presente, un encargo semejante lo reiterará en adelante la Corona a casi todos los conquistadores. Lo que, en cambio, no les dirá es lo que inmediatamente después añade a Hernán Cortés. Dando por conocido el hecho de que la vía más breve para obtener la conversión de los indios era la previa conversión de sus caciques, le sugiere la idea de que procurara antes que nada atraer a éstos hacia el cristianismo. Esta sugerencia y el tono insistente con que le acababa de incitar a procurar la conversión de los indígenas, podía temerse (o al menos la Corona parece que lo temió) que llevara a Cortés a obrar con precipitación. En ello creemos latir la razón de que el Rey le añada a renglón seguido de lo anterior que «no sería muy provechoso que de golpe se hiciese mucha instancia a todos los dichos indios a que fuesen cristianos, y recibirían de ello desabrimiento». Sólo que el problema de obtener la conversión de los indios en el más breve lapso de tiempo posible, sin que por ello se disgustara a los nativos, no era de fácil solución. Por ello el Rey propone todo esto como una cosa que le «parecía» ser la más conveniente. Para asesorarse mejor encarga a Cortés que lo trate

con los religiosos y demás personas ejemplares de Nueva España [50]. La afirmación hecha por Cortés de que no echaba al olvido las sugerencias de la Corona y el haberle propuesto ésta un punto concreto sobre el que discutir, nos hace sospechar que fué precisamente éste uno de los puntos tratados en la Junta de 1524.

Qué se resolviera en estas deliberaciones del conquistador con los franciscanos, no nos lo dice Cortés, pero tal vez no sea errado suponer que el primer fruto de las mismas fuera la convocación en ese mismo año 1524 de la Junta Apostólica o, como otros la designan, del mal llamado Primer Concilio de México. Esta Junta era de más amplitud y alcance que las tenidas por el Conquistador de Nueva España en unión con los franciscanos referidos, puesto que a ella asistieron, además de Cortés, todos los franciscanos y demás eclesiásticos que entonces se encontraban en México. El hecho de haberse reunido antes que los franciscanos iniciasen en Nueva España su apostolado de una manera sistemática, demuestra el momento oportunísimo en que se celebró y la importancia que entraña [51].

En contraposición con estas Juntas de México, compuestas casi exclusivamente por eclesiásticos, en Guatemala encontramos en 1535 otras varias integradas casi exclusivamente por personal civil. Las circunstancias en que tuvieron lugar fueron idénticas a las de México. Se había acabado de conquistar y pacificar la región, pero, antes de emprender definitivamente la obra misional, el Arzobispo Marroquín creyó oportuno reunirse con todas las autoridades civiles y los representantes de los españoles para deliberar sobre cómo se debía proceder en adelante [52].

Después de todo, eran los días inmediatamente subsiguientes a la plena captura y pacificación de una región determinada, la coyuntura más a propósito para tales deliberaciones. Era también entonces cuando la necesidad de las mismas se dejaba sentir con más urgencia. Por eso es fácil suponer que no solamente en Nueva España y Guatemala, regiones de las que tenemos testimonios explícitos, sino también en otra cualquier parte de Indias, estas reuniones de previa discusión de métodos nunca dejaban de existir. Respecto del Perú, al menos, parecen no poderse negar. Sabemos, en efecto, que, apenas concluída la campaña, Pizarro promulgó ciertas *Ordenanzas*

---

[50] *Memorial de Hernán Cortés sobre asuntos de la Nueva España*, 1524, en CDIA, XII, 281; *Instrucciones a Hernán Cortés*, Valladolid 26 de junio de 1523 (*Ibid.*, XXIII, 354-5).

[51] Sobre esta Junta, véase F. A. Lorenzana, *Concilios Provinciales primero y segundo de México*, México 1769, I-10; M. Cuevas, S. I., *Historia de la Iglesia en México*, I, 3 ed., El Paso (Texas) 1928, 171-2; J. Specker, S. M. B., *Die missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16 Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden*, Schöneck-Beckenried 1953, 31-2.

[52] F. Vázquez, O. F. M., *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala, de la Orden de N. S. P. S. Francisco, en el Reino de la Nueva España*, ed. L. Lamadrid, O. F. M., I, Guatemala 1937, 46-7.

para el buen tratamiento de los indios naturales y para la [*su*] *conversión a nuestra santa fe católica* [53]. Es natural que Pizarro, un seglar, antes de legislar sobre una materia tan delicada como la cristianización de los indios consultara de antemano con Valverde y demás religiosos con el fin de asesorarse.

Con esto, hemos llegado al mismo punto prácticamente en que dejamos el párrafo anterior. Es decir, a aquel momento cronológico en el que, realizados ya los primeros ensayos en la obra misional, la Corona juzgó oportuno dejar el desarrollo de ésta en manos de aquellos que vivían en más íntimo contacto con la misma, asumiendo ella el papel que dijimos de observador. A menos tutoría, pues, por parte de la Corona, corresponderá en adelante un mayor despliegue de iniciativas por parte de las autoridades de Indias.

La primera y más importante muestra de las desarrolladas por la autoridad eclesiástica la tenemos en Nueva España con la celebración de las Juntas eclesiásticas de 1532, 1539, 1544 y 1546 [54]. A éstas hay que añadir más tarde los Concilios Provinciales que a lo largo de todo el siglo se fueron celebrando a intermitencias en las diversas regiones de Indias [55], más los Sínodos que tuvieron lugar en determinadas diócesis [56]. Sobre su importancia no es necesario insistir porque salta a la vista.

---

[53] *Real Cédula para los encomenderos de indios*, Valladolid 3 de noviembre de 1536, en CDIU, X, 349; *Real Cédula sobre la libre traslación de los indios*, Valladolid 3 de noviembre de 1536 (*Ibid.*, 351); *Provisión para los encomenderos del Perú sobre el buen trato de los indios*, Valladolid 20 de noviembre de 1536 (*Ibid.*, 353).

[54] Véanse sobre ellas CUEVAS, *Historia de la Iglesia*, I, 426-438; SPECKER, *Die Missionsmethode*, 31-5. Las resoluciones tomadas en la Junta de 1539 se encuentran publicadas en LORENZANA, *Concilios primero y segundo*, Apéndice, págs. 24-53; GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, págs. 117-136. Las acordadas en 1546, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, págs. 166-7.

[55] En Nueva España tuvieron lugar tres Concilios Provinciales, celebrados sucesivamente en 1555, 1565 y 1585. Las actas de los dos primeros se encuentran en LORENZANA, *Concilios Provinciales*, 35-208. Las del tercero, en I. SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis*, IV, Romae 1693, 292-417. En el Perú tuvieron lugar cuatro, celebrados respectivamente en 1552, 1567, 1582-3 y 1591. Las constituciones de los dos primeros han sido publicadas por MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 16-54, y *Segundo Concilio limense* (*Ibid.*, 211-296, 525-617). Las del tercero y cuarto se encuentran en SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio conciliorum*, IV, 232-258, 657-686. (De las diversas ediciones que tienen algunos de ellos citamos solamente la que hemos usado nosotros para la consulta). Una visión general de lo realizado en todos ellos, véase en SPECKER, *Die Missionsmethode*, 35-49.

[56] En Nueva España no conocemos Sínodo diocesano alguno. En el Perú tuvieron lugar ocho a fines de la centuria, celebrados sucesivamente en 1582, 1584, 1585, 1586, 1588, 1590, 1592 y 1594. Véanse sus constituciones en SÁENZ DE AGUIRRE, *Colletio maxima Conciliorum*, IV, 274-283, 417-455, 686-710. En 1556 se celebró en Bogotá el primer Sínodo de aquel Arzobispado, fragmentos de cuyas constituciones se encuentran en J. M. GROOT, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, I, 2 ed., Bogotá 1889,

Las autoridades civiles no desplegaron menos actividad que las eclesiásticas, pues sabemos que varias de ellas, haciendo uso de la libertad que desde España se les concedía, en más de una ocasión dictaron las normas que creyeron más oportunas para la cristianización de los indios [57]. Normas que, como en el caso de Pizarro, es fácil que antes de promulgarse fueran sometidas a discusión con las autoridades eclesiásticas, según el mismo Emperador aconsejaba al Lcdo. Castro que se hiciese [58]. Con la particularidad de que, a fin de soslayar más seguramente el error, al igual que las Cédulas Reales, también los Virreyes de Indias aconsejaban a los oficiales subalternos que observasen la marcha de la obra misional, encauzada a base de las disposiciones que promulgaban; y si algo encontraban en ellas que necesitara reforma se lo comunicasen para proveer a su enmienda [59]. Recurso éste adoptado también por el Segundo Concilio Provincial de Lima (1567) [60].

Pero si respecto de las reuniones conciliares o sinodales podría objetarse que, siendo un modo de actuar común en la Iglesia, nada tiene de particular que se celebrasen también en Indias, y a la legislación sobre conversiones emanada de los Virreyes, que eran actos legislativos tomados personalmente, existe todavía otra clase de Juntas que nos indica una verdadera preocupación en ambas jerarquías por encontrar la vía más apta para cristianizar a los indios y corregir los deslices que se hubiesen introducido.

Apenas el Lcdo. Cerrato se hizo cargo de la gobernación de Guatemala (1548) y observó las deficiencias que existían en la empresa misional, quiso promulgar una legislación para los indios. Con este fin reunió una asamblea a la que concurrieron el Obispo de la ciudad, los Oidores y los religiosos de las Ordenes que allí misionaban [61].

Pero es sobre todo en el Perú donde existen numerosos ejemplos de tales Juntas. Escribiendo a S. M., el Arzobispo de los Reyes le comunicaba en 1559 cómo él había acordado, junto con el Virrey y los Prelados de las Ordenes

---

488-506. En Tucumán se celebró en 1597 el primer Sínodo de la diócesis. Véanse sus constituciones en R. Levillier, *Papeles eclesiásticos del Tucumán, siglo XVII*, I, Madrid 1926, 9-36. Otros Sínodos que tuvieron lugar dentro del mismo siglo XVI fueron los de Quito en 1570, 1593 y 1596, los de Chile en 1586 y 1593 y el de Yucatán en 1585. Sobre todos ellos véase Specker, *Die Missionsmethode*, 53-6.

[57] Recuérdese lo dicho poco ha sobre la legislación misional de Pizarro. Véase también *Relación, apuntamientos y avisos que, por mandato de S. M., dió D. Antonio de Mendoza, Virrey de Nueva España, a D. Luis de Velasco, nombrado para sucederle en este cargo*, s. f., en CDIA, VI, 486-7.

[58] *Instrucciones dadas al Lcdo. Vaca de Castro para el Perú*, Madrid 15 de junio de 1540, en CDIU, X, 504.

[59] *Instrucción para los alcaldes y regidores de Nueva España*, México 1561, en Cuevas, *Documentos inéditos*, 246.

[60] Mateos, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 615.

[61] F. de Bustamante, O. F. M., *Carta al Emperador*, Guatemala 22 de marzo de 1551, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, II, 202.

religiosas, entrevistarse conjuntamente todos los viernes para tratar de la conversión de los indios. El primer viernes del mes la asamblea tendría lugar en la residencia del Virrey, mientras que los tres restantes se reunirían en el Palacio Arzobispal. Según el testimonio del Arzobispo mismo, la resolución se llevó efectivamente a cabo por algunos días; pero, como más tarde el Virrey se excusara de asistir, terminó por suspenderse. Esta es la ocasión con la que el Arzobispo recurre al Emperador, quien, juzgando tratarse de un asunto de importancia, ordenó que se reanudasen dichas Juntas semanales [62].

Desconocemos hasta cuándo prosiguieron teniendo lugar estas asambleas, pero todavía podemos aportar otros dos ejemplos de los que se desprende cómo la costumbre de discutir conjuntamente los métodos de cristianización aun se conservó en el Perú por algunos años. En 1565, en efecto, nos refiere el Lcdo. Castro que llegó a sus oídos la alarmante noticia según la cual, de entre más de trescientos mil hombres que hasta entonces se habían bautizado, no se encontraban en los mismos cuarenta que fuesen verdaderos cristianos, ya que proseguían idolatrando de la misma manera que antes de abrazar el cristianismo. De ser verdadero el hecho, la situación misional era en extremo grave y alguna causa tenía que haber de donde se originara. Para investigarla, nada más apto que una reunión con el Arzobispo de Los Reyes y los Provinciales de las Ordenes religiosas. Reunión que, de hecho, se llevó a la práctica, y en la que el Lcdo. Castro entregó a los asistentes un memorial sobre los defectos a que había que poner coto en las doctrinas [63].

Cinco años más tarde, en 1571, todavía se vuelve a encontrar otra Junta semejante, pero ya no en Lima, sino en el Cuzco. Polo de Ondegardo, que tenía también una menguada opinión de los frutos cosechados entre los indios, quiso, al igual que el Lcdo. Castro, examinar la situación misional y hacer que se adoptaran las medidas necesarias para darle un nuevo empuje. Con este fin recurrió también al medio consabido. Se entrevistó con el Obispo de la ciudad, y en la iglesia mayor de la misma discutió con él y con los indios que para este fin había hecho convocar el desarrollo de las misiones [64].

Se ve que ambas jerarquías cumplían diligentemente la norma que en 1568 les había señalado la Corona.

---

[62] *Sobre la continuación de junta para la doctrina y conversión de los indios*, Valladolid 17 marzo de 1559, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 97.

[63] V. DE CASTRO, *Carta a S. M.*, Lima 31 de abril de 1565, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 294-5.

[64] J. POLO DE ONDEGARDO, *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros*, s. l., 26 de junio de 1571, en *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*, ed. H. H. Urteaga, I, Lima 1916, 82.

Los misioneros.

Si la Corona ordenaba al Consejo de Indias y a los oficiales regios de las tierras descubiertas que se reuniesen para deliberar sobre el mejor modo de atraer los indios al cristianismo, y las autoridades tanto eclesiásticas como civiles tenían sus juntas para discutir sobre los métodos de cristianización, los misioneros mismos no descuidaron tampoco un medio tan apto para acertar en su modo de proceder.

Bajo este aspecto habría que reseñar en primer lugar los Capítulos de las Ordenes religiosas. Ciertamente, el fin principal de estas asambleas era, lo mismo que actualmente, la adopción de medidas relacionadas con la organización interna de la Orden respectiva. En Indias, sin embargo, revistieron un carácter marcadamente mixto, en virtud del cual, quedando intacto el fin original de los mismos, se abordaban también en ellas, como no podía ser menos, el examen y discusión de los métodos. Por no citar más que un ejemplo, he aquí las palabras con que los franciscanos de Michoacán exponen a Felipe II el fin del Capítulo que celebraron en 1560: «Los religiosos de la Orden de San Francisco que estamos en el Obispado de Michoacán, que es en la Nueva España, nos juntamos en Capítulo para tratar las cosas de nuestra Orden y el cómo instruiremos mejor a estos naturales en las cosas de nuestra santa fe católica para que vengan en conocimiento de Nuestro Señor Dios y se amplíe el patrimonio real y descarguemos vuestra real conciencia» [65]. Si esto se hacía en 1560, es de suponer que en años anteriores, cuando el estudio de los métodos, por tratarse de los principios, era más urgente, no se podía descuidar. Pero aun sin suponer nada, en adelante tendremos ocasión de ver cómo muchos aspectos de los métodos traían su origen de estas reuniones capitulares. Adelantemos, por ejemplo, los preceptos que en ellas se decretaron referentes a la consecución y conservación del prestigio de los religiosos entre los indios, que constituyen una parte de lo que luego designaremos con el nombre de «Métodos de autoridad». Hecho resaltar el carácter metodológico misional de estos Capítulos, no es necesario insistir sobre los mismos, porque sabemos que los misioneros, como religiosos que eran en su mayor parte, tenían obligación de celebrarlos cada cierto tiempo, fuera cualquiera la Orden a que pertenecieran.

Independientemente de sus Capítulos, los misioneros tuvieron también otras juntas convocadas expresamente para estudiar la conducta que debían adoptar con relación a los indios. Estas juntas estaban desprovistas del carácter semi-oficial u oficial enteramente que distinguía a las reseñadas en los apartados anteriores, pero tal vez, precisamente por ser más íntimas, fueran también más fructuosas.

---

[65] *Carta de varios franciscanos de Nueva España a Felipe II*, Uruapan 24 de enero de 1560, en R. Ricard, *Etudes et documents pour l'histoire missionaire de l'Espagne et du Portugal*, Louvain 1930, 53-4.

A decir verdad, no son muchos los datos que sobre estas reuniones poseemos. Quizá de hecho no fueran tampoco demasiado numerosas, pues, realmente, después de todas las aludidas, su necesidad estaba muy lejos de ser perentoria. Pero esto mismo nos da a entender hasta qué punto cuidaban los misioneros de que sus métodos no fueran fruto de una improvisación.

Entre 1526 y 1529 se nos refiere que en Nueva España había mucha diversidad de opiniones, así entre los eclesiásticos como entre los seglares, sobre el modo cómo se efectuaba la conversión de los indios. El entonces Custodio de los franciscanos, Fray Martín de Valencia, no encontró medio más apto para estudiar y llevar a la práctica el método definitivo más conveniente que juntar en asamblea a sus religiosos con el fin de que conjuntamente se examinase lo realizado hasta entonces y se discutiese el modo de proceder en lo sucesivo [66].

En 1529 volvieron a reunirse los franciscanos, esta vez por inspiración de Zumárraga. Es él mismo quien nos lo refiere. Según su testimonio, en la fecha dicha se congregaron con él en una junta Fray Martín de Valencia, todos los Superiores de los conventos y los religiosos más ancianos de la misión. El fin de la asamblea era, como el de casi todas las demás, un fin doble. En ella se platicó, en efecto, de cómo aportar un remedio a cuantas cosas se juzgaba necesitarlo, y además se estudiaron los medios que con más presteza atrajeran los indios al cristianismo [67]. La asamblea, aunque reunida por Zumárraga, ya entonces Obispo electo de México, no tenía carácter oficial o canónico. Estaba destinada simplemente a un cambio de impresiones entre Zumárraga y los representantes de los franciscanos de Nueva España.

Este mismo carácter privado revistió también la junta convocada entre 1531 y 1532 por Ramírez de Fuenleal. Como la primera de Fray Martín de Valencia, su fin fué, entre otros, disipar ciertas dudas que entre los misioneros de Nueva España habían surgido en lo tocante a la conversión de los indígenas. A la asamblea concurrieron los Superiores de los franciscanos y dominicos, y en ella, se nos dice, «se dió orden cómo se trabajase en la conversión» [68].

De los agustinos sabemos que celebraron otra en México en 1534 [69].

---

[66] JIMÉNEZ, *Vita Fr. Martini de Valencia*, en *Archivo Ibero-Americano*, 26 (1926) 71. Ya antes de esta fecha, concretamente a los quince días de haber llegado a México, los franciscanos tuvieron una asamblea (MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 144). En cuanto a las resoluciones tomadas en ella sólo se nos dice haberse acordado la repartición de los religiosos por la tierra. No es improbable que se abordaran también en ella cuestiones referentes al modo cómo proceder en la evanglización.

[67] ZUMÁRRAGA, *Carta a S. M.*, México 27 de agosto de 1529, en CDIA, XII, 165.

[68] S. RAMÍREZ DE FUENLEAL, *Carta a S. M.*, México 30 de abril de 1532, en CDIA, XIII, 209-210.

La Junta debió tener lugar entre el 23 de septiembre de 1531, día en el que Fuenleal desembarcó en Nueva España (*Ibid.*, 206), y el 30 de abril de 1532, en el que fecha la carta.

[69] GRIJALVA, *Crónica*, 159-60.

La más característica, sin embargo, de todas cuantas conocemos es la que con el nombre de «Unión Santa» convocó Zumárraga en 1541. Como lo indica su nombre, el fin de la misma era unificar el modo de proceder de los misioneros de las tres Ordenes que entonces trabajaban en Nueva España. Para conseguirlo se pensó en la selección de un determinado número de representantes de estas mismas Ordenes, quienes en fechas oportunas se deberían reunir en México para discutir y resolver de común acuerdo los problemas que los misioneros de los pueblos de indios les planteasen [70].

Fuera de México, los religiosos de otras misiones acostumbraban también a reunirse con más o menos frecuencia. Aunque las referencias a estas juntas sean breves por demás, no es superfluo reseñarlas. Las conocemos existentes entre los franciscanos de Zacatecas [71], los jesuítas de Sinaloa [72] y los jesuítas del Perú. En 1576 se reunieron los más expertos de entre estos últimos con el fin principal, aunque no único, de estudiar el modo más apto para conseguir el mayor fruto posible entre los indios [73].

Respecto de esta última región, hacia la mitad del siglo debió existir más de una, puesto que en 1579 el franciscano Antonio de Zúñiga se lamenta desde Quito del abandono en que había caído esta clase de asambleas. El llevaba dieciocho años misionando en aquellas regiones, y en son de queja manifiesta a Felipe II cómo no tenía noticia alguna de que en dicho lapso de tiempo se hubiera congregado junta ninguna de letrados y hombres de experiencia para examinar el estado en que se encontraba el cristianismo entre los indígenas, cómo lo tomaban éstos, de qué medios era necesario valerse para que fuesen cristianos y todas las demás cosas relacionadas con este punto [74]. Es el lamento de un misionero que se extraña de algo que ya en sus tiempos no se hacía. Signo de que anteriormente se había acostumbrado a hacer.

---

[70] Grijalva, *Crónica*, 159-160; A. Tello, O. F. M., *Libro segundo de la Crónica miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la santa Provincia de Xalisco, en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya, y descubrimiento del Nuevo México*, Guadalajara (México) 1891, 380.

[71] J. Arlegui, O. F. M., *Crónica de la Provincia de N. S. P. S. Francisco de Zacatecas*, México 1851, 36-7.

[72] A. Pérez de Ribas, S. I., *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe, conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la Provincia de la Nueva España*, Madrid 1645, 129.

[73] J. Acosta, S. I., *Carta anua de la Provincia del Perú de 1576*, Los Reyes 15 de febrero de 1577, en *Biblioteca de Autores Españoles* (BAE), LXXIII, Madrid 1954, 261.

[74] A. de Zúñiga, O. F. M., *Carta a Felipe II*, Quito 15 de julio de 1579, en *Colección de documentos inéditos para la historia de España* (CDIHE), XXVI, Madrid 1855, 89.

CAPITULO II

LAS BASES DE LOS METODOS

Dejando intacta la preocupación de los misioneros por seguir lo más de cerca posible las huellas de los Apóstoles, a quienes eligieron por modelo, en el terreno de lo concreto la aplicación de la norma apostólica o, en otras palabras, el estudio y autocrítica de los métodos suponía un requisito preliminar. En vano se hubieran afanado cuantos sentían recaer sobre sí la responsabilidad de la empresa misional de Indias en buscar el modo más apto para inocular en los indígenas el cristianismo si de antemano, o simultáneamente, no se hubieran esforzado por adquirir un elemento de juicio del que inicialmente carecían. Este elemento, base fundamental de toda la complicada y difícil labor de cristianización que sobre la conciencia del indio pretendían ejercer, era el conocimiento del alma de aquellos a quienes aspiraban a cristianizar. Pero un conocimiento que abarcase todas las ramificaciones sicológicas, o al menos las fundamentales, que pudieran influir, o de las que dependiese, dicha cristianización.

Bajo este aspecto, en una ordenación lógica de los métodos misionales es aquí donde debiera colocarse el punto de partida de la misma. Sólo que esto no sería tampoco plenamente lógico a su vez. El conocimiento de la idiosincrasia del indio a que nos referimos era ciertamente la base que debía preceder a la discusión de los métodos, pero su adquisición suponía un estudio más o menos sistemático del alma del indígena. Ahora bien, por una parte este estudio es ya un método preliminar en sí mismo y podría muy bien considerarse como el primer fruto de las discusiones, mientras que, por otra, el conocimiento del indio en que abocaba, al mismo tiempo que para aquéllas, sirve también de base para explicarnos la razón de muchas de sus conclusiones a que se llegó en las mismas. Es decir, sólo teniendo en cuenta cómo pensaban del indio los misioneros es cómo podemos comprender el fundamento de los métodos que adoptaron para cristianizarlo.

En este último sentido es cómo vamos a considerarlo aquí.

En Indias, carentes de una metodología teórica que estudiase sistemática y sicológicamente desde sus principios el proceso de la cristianización del indio y la manera de llevarla a cabo, no encontramos nadie que preceptúe expresamente que el punto de partida para la cristianización fuese el conocimiento de la sicología del indio y, por lo tanto, el primer paso dirigido a conseguirla el estudio de la misma. Ni siquiera poseemos una aseveración en la que se nos diga que, hablando en general, cuantos de una u otra forma intervinieron en ella, antes de comenzar la obra de la cristianización principiasen por estudiar sicológicamente al indio.

Poseemos, sin embargo, afirmaciones que dicen relación a hechos concretos y, sobre todo, existen multitud de datos que nos dan a entender el conocimiento profundo que de la sicología del indígena alcanzaron los misioneros y cuantos, más o menos directamente, cooperaron con ellos en la tarea de la cristianización. Este conocimiento presupone un estudio, o al menos una observación directa, de las reacciones sicológicas del indio.

Si este estudio, o esta observación, no hubiera sido más que un fruto necesario de la convivencia diaria de los unos con los otros, no tendría razón ninguna de método misional. Reviste, sin embargo, un auténtico carácter de tal, y por lo mismo cae enteramente bajo el campo de nuestra investigación, por el hecho de que ese estudio, o esa observación, en tanto se trabajaba por adquirirlo en cuanto, como luego veremos, se podía usufructuar para atraer a los indígenas al cristianismo.

I.—El estudio de la sicología del indio.

La empresa de la cristianización de Indias fué realizada directa y próximamente por los misioneros. Pero es sabido que no fué tampoco obra exclusiva de ellos. Recogiendo una idea ya anteriormente apuntada, los métodos misionales que aquéllos llevaron a la práctica obedecían en gran parte, como se podrá comprobar en la exposición de cada uno de los mismos, a las consignas dadas desde España por la Corona, bien fueran iniciativa propia de los Reyes, bien, y sobre todo, estuviesen en relación con las sugerencias del Consejo de Indias.

Siendo, pues, las Cédulas reales o las provisiones del Consejo una de las fuentes primarias de los métodos misionales, es necesario estudiar ante todo el interés que la Corona puso en conocer la manera de ser del indígena antes de promulgar sus provisiones, y el conocimiento que de la misma llegaron los Reyes a adquirir.

El estudio por parte de la Corona.

Tan pronto como en 1527 nos encontramos ya con una comisión de Carlos V a Pedrarias Dávila orientada en este sentido. El emperador quería

proveer para Castilla del Oro lo que fuera más conveniente en orden a la cristianización de los indios. Con este fin se dirige al Gran Justador y le preceptúa que tan pronto como recibiese el mandato le remitiera una larga y detallada relación sobre la calidad de la tierra y de sus habitantes, sobre la manera de vivir que observaban éstos y sobre cuantas otras particularidades juzgase que podían ser de interés de la Corona [1]. Es ésta una solicitud de orden general, en la que el deseo de conocer la manera de ser de los indígenas aparece suficientemente claro. El aspecto religioso, sin embargo, al que iba dirigido este conocimiento sólo entra en ella de una manera latente y no explícitamente consignado.

Tampoco se pondrá todavía de relieve de una manera específica en la Cédula que un año más tarde el mismo Carlos V dirigirá al dominico Tomás Ortiz, Protector de los indios en tierras de Santa Marta. La Cédula está redactada en términos muy parecidos, si bien aún más generales, que la dirigida a Pedrarias Dávila [2]. Con todo, el intento de buscar una base para la selección de los métodos de cristianización de los indios, cuando se solicitan esta clase de relaciones sobre el modo de ser de éstos, no puede ponerse en duda. Es en el mismo año de 1528, y dirigiéndose también a Fray Tomás Ortiz, cuando el Emperador lo especifica de un modo concreto. En la Cédula que le dirige con fecha 17 de agosto, le encarga que luego de llegar a Santa Marta estudie la calidad de la tierra, la condición de los indios habitantes en ella, y la aptitud que observase en los mismos para la recepción de la fe. Este estudio, lejos de obedecer a una simple curiosidad intelectual, iba encaminado a buscar en él las bases sicológicas para convertir los indios al cristianismo valiéndose con este fin de los medios más aptos que Dios y la propia conciencia sugirieran [3].

Siete años más tarde, en 1534, es de nuevo a un dominico, esta vez Fray Tomás de Berlanga, a quien se vuelve a dirigir el Emperador con el mismo fin que en las Cédulas anteriormente reseñadas. Y lo hace también de una manera más concreta. En los años precedentes, la relación que se solicitaba sobre la manera de ser de los indígenas era poco determinada [4].

---

[1] *Real Cédula a Pedrarias Dávila*, Valladolid 1 de marzo de 1527, en *Colección Somoza*, I, 196.

[2] *Real Cédula a Fr. Tomás Ortiz*, s. f., en J. FRIEDE, *Documentos inéditos para la historia de Colombia*, II, Bogotá 1955, 45. La Real Cédula era una respuesta a cierta carta de Fr. Tomás Ortiz. La carta del dominico estaba fechada en Santa Marta el 15 de marzo del año, probablemente, 1528.

[3] *Real Cédula a Fr. Tomás Ortiz*, 17 de agosto de 1528, en FRIEDE, *Documentos inéditos*, I, 328.

[4] Ya en 1533 el Emperador se había dirigido a Pedro de Alvarado solicitando de él una relación en la que se incluyeran «los ritos y costumbres particulares» de los indios que habitaban la región en que se encontraba (*Real Cédula a Pedro de Alvarado*, Monzón 19 de diciembre de 1533, en *Relaciones geográficas del Perú*, I, Madrid, 1897, XXXVIII). Puede considerarse esta Cédula como un signo del cambio que se va a operar en 1534.

En esta ocasión, por el contrario, desciende ya Carlos V a detalles dignos de tenerse en cuenta. Le hace el encargo de que se informe concretamente de las prácticas religiosas, de la capacidad intelectual, de las cualidades morales, etc., de los indios del Perú [5]. En una palabra, la información que de Berlanga exigía Carlos V abarcaba prácticamente todos los aspectos de la sicología del indígena. Porque era menester conocerlos todos si se quería atinar con los métodos más aptos para cristianizarlos.

Mil quinientos treinta y cuatro está enclavado en un período de tiempo en el que la situación de Indias de una fase de pruebas y tanteos va a pasar, con la conquista del Perú, a una etapa de perfecta definición en cuanto a los métodos misionales. Las Cédulas de 1527 y 1528, por el hecho mismo de pertenecer a una época en que la empresa misional comenzaba a desarrollarse en el Continente de una manera sistemática, reflejan una preocupación en la Corona por conocer sicológicamente a indios que se comenzaban entonces a abordar. El desconocimiento de los mismos exigía que, antes de determinar método ninguno definitivo para cristianizarlos, se estudiase su manera de ser, con el fin de acertar en la selección de éstos. La de 1534, y junto con ella las otras contemporáneas de las que quizá ésta no sea sino un ejemplar [6], representan la misma preocupación al encontrarse, con el descubrimiento del Perú, en las mismas circunstancias que ya antes existieron cuando la empresa misional de Indias hizo el tránsito de las Antillas al Continente. Una vez superado este período de tanteos, los métodos de cristianización encontraron también su cauce definitivo y, por lo mismo, dejó de sentir la necesidad de estudiar sicológicamente a indios que ya conocía. Su tarea, pues, de la etapa de investigación pasa en adelante a la de ratificación de aquello en lo que se creía haber acertado y de enmienda de cuanto se juzgaba no ser apto para los fines que perseguían. En este hecho es donde creemos latir una de las razones del porqué, a lo largo

---

[5] *Real Cédula a Fr. Tomás de Berlanga*, 19 de julio de 1534, en *Relaciones geográficas*, I, XLI.

[6] Es conocido el hecho de que la Corona, cuando dictaba disposiciones de carácter general para todas las Indias, o cuando solicitaba alguna información de éstas, no redactaba las Cédulas en sentido de circular, sino que las dirigía personalmente a quienes pudieran interesar. En estos casos se cambiaba solamente el nombre del destinatario y el lugar a donde se dirigía la Cédula, pero el texto era, generalmente hablando, idéntico en todas. Por otra parte, dado que la empresa de Indias se fué desarrollando paulatinamente, en cada nueva región que se descubría volvían a tener lugar circunstancias muy semejantes a las que ya se habían dado en regiones descubiertas con anterioridad. Por ello la Corona acostumbraba también a repetir para las nuevas regiones, con una uniformidad y periodicidad sorprendentes, las mismas disposiciones que con anterioridad había dictado ya para otros lugares o personas. Estos dos factores proveen de un fundamento suficiente para sospechar que una Cédula determinada, lejos de agotar el número de las que con su mismo carácter se dieron, no sea más que una muestra de otras varias que por aquel mismo tiempo o en circunstancias idénticas se promulgaron, aun cuando estas últimas nos sean desconocidas.

de los años centrales del siglo XVI, apenas si volvemos a encontrar preceptos de la Corona promulgados en el sentido de los que hasta aquí hemos visto.

Otra explicación sería la de que, como luego veremos, apenas conquistada una región, los expedicionarios mismos, y poco más tarde y con mayor detalles los misioneros, de propia iniciativa se encargaban de dar relación a la Corona de las cualidades que informaban a cada tribu de indios recién descubiertos en las exploraciones parciales, que nunca dejaron de existir hasta finales de la centuria. Si los expedicionarios y misioneros se adelantaban a cumplir el cometido, la Corona excusaba de preceptuar un estudio del indio que ya se llevaba a la práctica.

Se da el caso, sin embargo, de que a fines del siglo XVI las cosas volvieron a un estado muy similar a aquel que tenían en la primera mitad de la centuria. Al estudiar el fruto de los métodos tendremos ocasión de constatar cómo después de largos años de evangelización el cristianismo de los indios, que alcanzó su mayor grado de intensidad en la primera década posterior a la penetración del Evaneglio en una región determinada, poco a poco fué decayendo cada vez más, y por fin se hizo necesaria una revisión de los métodos usados hasta entonces. En conexión con las nuevas circunstancias, la Corona comenzó también de nuevo a exigir que se le enviasen relaciones sobre el modo de ser de los indígenas, con el fin de adoptar los medios necesarios para solucionar la situación que se había venido creando [7].

Así tenemos que para 1570 nos consta haberse ya promulgado varias Cédulas reales dirigidas a la Audiencia de Guatemala (y probablemente a todas y cada una de las Audiencias de Indias), en las que se preceptuaba averiguar lo que, con un nombre genérico, se designaba en el siglo XVI como *cosas de los indios*. La locución entrañaba en sí, en primer lugar, los ritos y concepciones religiosas que los indígenas tenían en su infidelidad y, junto con ellas, todas las demás costumbres que practicaban y las inclinaciones naturales de su carácter. Diego García de Palacio, que es quien nos suministra esta noticia, no especifica más el contenido de tales preceptos, pero deja entrever un dato importante: el mandato regio iba dirigido a los oficiales de Indias, y éstos, a su juicio, habían cumplido satisfactoriamente con su obligación de informar a la Corona [8].

---

[7] Muchas de las *Relaciones* a que nos referiremos en seguida fueron solicitadas por la Corona de los colonos de Indias con el fin de que quedase constancia de lo que en ellas se exigía describir, como en las mismas Cédulas se indica. Pero al mismo tiempo se perseguía la adquisición de una fuente de conocimientos para saber a qué atenerse en la legislación, según se indica también en las Cédulas mismas con palabras expresas. El hecho de que en ellas se insertara el apartado referente a la sicología del indio nos parece obedecer a las razones expuestas en el texto.

[8] D. GARCÍA DE PALACIO, *Carta a S. M.*, Guatemala 8 de marzo de 1570, en E. G. SQUIER, *Collection of rare and original Documents and Relations concerning the Discovery and Conquest of America, chiefly from the Spanish Archives*, I, New York 1860, 17.

En virtud del principio establecido en la nota 6, cabe conjeturar con toda proba-

El dato lo juzgamos de interés porque, a base de él, podemos sospechar con fundamento que las Cédulas anteriores o contemporáneas a 1570 expedidas para Guatemala, tenían el mismo carácter que las promulgadas en los años inmediatamente posteriores y cuyo texto se conserva íntegro. En 1572, en efecto, Felipe II se dirigió a todos los oficiales de Indias y, de manera similar a Carlos V, les pedía se informaran, entre otras cosas, de la religión, ritos y costumbres que los indios acostumbraban practicar. La información debían tomarla diligentemente, y valerse para obtenerla de los medios que juzgaran más aptos. Entre éstos les sugiere el Rey la consulta con personas eclesiásticas y con cuantas, por haber escrito algún tratado sobre estas materias, pudiera conjeturarse que se encontraban en la mejor situación para informar [9].

En las Ordenanzas Ovandinas de 1573 se volvía a insistir en lo mismo, pero esta vez más detalladamente. Tanto los oficiales regios como los ministros eclesiásticos debían estudiar sicológicamente a los indios que abordaran en los nuevos descubrimientos. Para ello debían valerse de los intérpretes indígenas que con este fin llevarían consigo. La información con la que debían hacerse versaría sobre múltiples aspectos de la idiosincrasia de los indios recién descubiertos, o sobre aquello que pudiera conducir a conocer ésta plenamente: sus costumbres y carácter, su modo de vivir, el sistema religioso que practicaban, los ídolos a quienes rendían culto, sacrificios con que los honraban, ritos religiosos de que iban acompañados; debían incluso investigar el grado de cultura que tales indios habían alcanzado, los medios de que se valían para expresarla, y hasta el sistema de gobierno por el que se regían [10]. En una palabra, la investigación debía extenderse a todas las manifestaciones del alma de los indios, fueran éstas de orden intelectual, moral o religioso. El hecho de que en estas mismas Ordenanzas se exija relatar lo investigado al Consejo de Indias para que éste tomara las medidas oportunas, junto con la circunstancia de haberse promulgado este mismo año otra Cédula para los eclesiásticos con el fin de que anotaran las prácticas religiosas de los indígenas, cuando aun permanecían en la infidelidad, para así poderlas refutar más exhaustivamente [11], deja entrever con claridad el sentido misional de tales relaciones.

---

bilidad que al mismo tiempo que para Guatemala fueron también dirigidas a todas las demás partes de Indias otras Cédulas en este mismo sentido.

[9] *Real Cédula a los oficiales de Indias*, S. Lorenzo el Real 16 de agosto de 1572, en *Relaciones geográficas*, I, LXVIII.

[10] *Ordenanzas sobre descubrimiento nuevo y población*, Segovia 13 de julio de 1573, en CDIA, VIII, 484 y XVI, 142.

[11] *Real Cédula* de S. Lorenzo el Real 3 de julio de 1573, en J. A. Garcés G., *Libro de Cabildos de la ciudad de Quito, 1573-4*, Quito 1934, 246-7. Véase también A. de Remesal, O. P., *Historia general de las Indias y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala, Madrid* 1619, 300.

Clausuraremos cuanto venimos diciendo con la referencia a las Cédulas de 1571 y 1578, originantes de las *Relaciones geográficas*, en las cuales se exige un apartado especial en el que se diera cabida a cuanto pudiera servir para aquilatar el conocimiento del indio [12].

Como se ve, la Corona, que era la que había de trazar las normas, al menos las generales, que se habían de seguir en la cristianización de los indios, no dejó de prestar una atención especial a uno de los puntos básicos de los métodos: el estudio de la sicología del indígena.

Este empeño de la Corona no quedó frustrado. En las referencias que le llegaban de Indias, bien a los Reyes, bien al Consejo, rara vez se dejaba de aludir a las cualidades anímicas de los habitantes de aquéllas. Hasta en las que procedían de los conquistadores y colonos se hacía alusión a ellas.

El estudio por parte de los conquistadores y colonos.

Los informes a la Corona, procedentes de los españoles residentes en Indias, no tienen más relación con los métodos misionales sino la que se origina del hecho de haber sido ellos una de las fuentes de las que la Corona y el Consejo de Indias se valieron para penetrar en el alma de los indios y legislar de la manera más acertada sobre los métodos que emplear en su cristianización.

Estos informes no pecan ciertamente por su escasez, pero tampoco se extienden con demasía en describir sicológicamente al indio.

Casos hubo en los que, aun prescindiendo de las prescripciones reales antes consignadas, los conquistadores, antes de emprender la conquista de una región, recibían de las autoridades locales, quizá con el fin de éstas informar a la Corona, la instrucción expresa de estudiar, por ejemplo, la sicología religiosa de los habitantes de la región. Tenemos un ejemplo de ello en las instrucciones que Diego Velázquez dió a Hernán Cortés cuando en 1518 lo envió desde Cuba a la conquista de Nueva España. En ellas le encarga poner suma diligencia en averiguar, por todas las vías y formas a su alcance, si los indígenas que iba a descubrir practicaban o no religión alguna, cuáles eran sus creencias dogmáticas y prácticas rituales, cómo estaba organizado entre ellos el culto religioso y todo lo demás que con esta materia se pudiera relacionar. Una vez investigado todo esto, Cortés debería dar muy por extenso relación de todo ante el escribano del mismo Gobernador [13].

Este es precisamente un caso en el que con toda probabilidad, debido a las diferencias posteriormente surgidas entre Cortés y Velázquez, el expe-

---

[12] Véase el texto de ambas Cédulas en *Relaciones geográficas*, I, CXIII-CXIX.

[13] D. Velázquez, *Instrucción a Hernán Cortés*, Santiago de Cuba 23 de octubre de 1518, en CDIA, XII, 236.

dicionario no se atuvo a la última de las normas que se le dieron. Pero a nosotros tampoco nos interesa esto. La instrucción de Velázquez, obedeciendo a una iniciativa privada, refleja toda una mentalidad: la de estudiar sicológicamente al indio que se abordaba por primera vez. Ello no carece de importancia.

A la existencia de esta mentalidad, fomentada por las Cédulas reales anteriormente reseñadas, es a lo que debe atribuirse el hecho de que los conquistadores y colonos prestasen siempre atención e informasen muy frecuentemente a la Corona, tanto sobre las *cosas de los indios* como sobre la *capacidad* de los mismos, frase lapidaria en la que resumían sus impresiones respecto de las cualidades intelectuales y morales (sobre todo aquéllas) de los indígenas.

La concisión extrema de la mayor parte de estas informaciones procedentes de los conquistadores y colonos, el carácter uniforme de su mayoría, junto con la multiplicidad de las mismas, imposibilitan para examinar detalladamente cada una por separado. Considerándolas de conjunto, su trayectoria e intensidad quizá pudiera trazarse de la siguiente manera.

Durante el período de conquista de una región, o a raíz de la misma, nunca faltan una o más relaciones enviadas a la Corona sobre el desenvolvimiento de la empresa armada, y en casi todas se encuentran siempre observaciones, en la mayoría de los casos muy breves, sobre la manera de ser, lo mismo bajo el aspecto intelectual o moral que el puramente religioso, de las nuevas gentes descubiertas o conquistadas. Las observaciones son superficiales e imperfectas por necesidad, pero revelan una preocupación más o menos profunda por conocer las reacciones psíquicas de los nuevos pueblos. Por no aducir más que algunas, citemos la de Diego López de Salcedo, en 1526, sobre los indios de la provincia de Higueras y Cabo de Honduras, la de la ciudad de México al Emperador, también de 1526; la de Cabeza de Vaca en 1527 sobre los habitantes de la Florida, las de Pedrarias Dávila en 1529 sobre los de Nicaragua, las de Nuño de Guzmán en 1530 con relación a los de Michoacán, la de Francisco Vázquez en 1531 sobre los de Nuevo México, las de Francisco Coronado en 1541 sobre los mismos, las de Antonio Espejo de fines de siglo, etc., etc. [14].

Este estudio del indio, que, pacificada una región cualquiera, debiera

---

[14] D. López de Salcedo, *Carta a S. M.*, Villa de Trujillo 31 de diciembre de 1526, en *Colección Somoza*, 1, 176-8; *La ciudad de México a S. M.*, 20 de febrero de 1526, en CDIA, XIII, 50, 60; *Relación del viaje de Pánfilo de Narváez al Río de las Palmas* (1527) (*Ibid.*, XIV, 277); Pedrarias Dávila, *Carta al Emperador*, León de Nicaragua 15 de enero de 1529, en *Colección Somoza*, 1, 455; N. de Guzmán, *Carta al Emperador*, Omitlan 8 de julio de 1530, en CDIA, XIII, 356-7, 364, 373, 378; *Relación del suceso de la jornada que Francisco Vázquez hizo en el descubrimiento de Cíbola, 1531* (*Ibid.*, XIV, 320, 321, 323); F. Coronado, *Carta al Emperador*, 20 de octubre de 1541 (*Ibid.*, XIII, 263); A. Espejo, *Carta al Emperador* (*Ibid.*, XV, 107, 125).

haber aumentado en profundidad y amplitud, decae, sin embargo, a raíz de la conquista de cada región. Quizá se pueda extender a todas las Indias lo que Blas Valera afirma respecto de los conquistadores del Perú. La búsqueda del oro y de las riquezas, y concretamente, en lo que fué el Imperio de los Incas, las prolongadas guerras civiles, impedían dedicar demasiado tiempo a semejantes investigaciones. Y si muchas veces se hacían, el interés provenía de la necesidad de conocer, por ejemplo, los ritos religiosos de los indígenas para atinar con las riquezas sagradas de sus *cúes* y *huacas*, que los indígenas guardaban celosamente de la depredación de los extraños [15].

Transcurrido, empero, el primer momento de natural laxitud, luego, en los años pacíficos de la colonización, se vuelven a reanudar las informaciones. A veces éstas son versiones enteramente partidistas y sospechosas, como suele acontecer con las de los encomenderos, cuando pretenden rebajar la capacidad intelectual de los indios en beneficio económico propio [16], o las de los oficiales regios, cuando hay en litigio una concepción teórica del indígena [17]. Pero no faltan tampoco versiones que se pueden considerar exentas, hasta cierto punto, de toda opinión preconcebida, o investigaciones realizadas ex-profeso y libres, aunque no siempre, de prejuicio personal o de interés económico. Recordemos entre éstas las informaciones remitidas a la Corona en cumplimiento de las Cédulas Reales que a finales de la centuria preceptuaban investigar sobre el particular. O también las llevadas a cabo por personas particulares con el fin de insertarlas en sus historias, o formar de las mismas un tratado completo [18].

---

[15] B. Valera, S. I., *Las costumbres antiguas del Perú*, ed. F. A. Loayza, Lima 1945, 34-5.

[16] Prototipo de éstas son las procedentes de las Antillas, en concreto de la Española, durante las primeras décadas del siglo XVI, cuando muchos pretendían negarle al indio su capacidad de ser racional. Véase sobre esto L. Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Philadelphia 1949, 42-53.

[17] Entre éstas es muy probable que puedan incluirse las realizadas en el Perú por el Virrey Toledo. Véase sobre ellas R. Levillier, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú*, I, Buenos Aires 1935, 197-223, 273-298, y todo el vol. II.

[18] Entre éstas quizá puedan considerarse las siguientes: R. de Albornoz, *Carta a S. M.*, Nueva España 15 de diciembre de 1525, en CDIA, XIII, 50, 51, 66; García de Palacio, *Carta a S. M.*, Guatemala 8 de marzo de 1570, en Squier, *Collection*, I, 18-9; *Relación a S. M. de los oidores de la Audiencia de Nueva España*, en CDIA, XIV, 340, 342, 343 (véase sobre este punto *Relaciones geográficas*, I, XXXI-XLVI); J. B. Pomar, *Relación de Tezcoco* (1582), en García Icazbalceta, *Nueva colección*, III, 1-69; A. de Zurita, *Breve y sumaria relación de los señores... de Nueva España* (*Ibid.*, 72-227). No obstante el juicio peyorativo que sobre Polo de Ondegardo emite Blas de Valera, y no obstante también los reparos que puedan hacerse a su conducta personal, nosotros juzgamos que sus *Relaciones* sobre los indios del Perú en general merecen crédito. El mismo P. Acosta, siempre tan circunspecto, las acata sin reservas (J. Acosta, S. I., *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla 1590, 396). Véanse las *Relaciones* en Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*, ed. H. H. Urteaga, I-II, Lima 1916-7, donde se recogen los varios tratados que escribió sobre los indios del Perú.

El estudio por parte de los misioneros.

Aunque haya sido imprescindible saber si los conquistadores y colonos hicieron o no esfuerzos para conocer la sicología de los indígenas, más importante que esto es, para nuestro caso, inquirir si los misioneros investigaron o no en este mismo sentido y hasta qué punto llegó su esfuerzo de investigación. El trabajo de los misioneros ya no reviste solamente el carácter de método misional indirecto, como en el caso de los conquistadores y colonos, sino que va encaminado directamente a conseguir, por la vía más apta, la cristianización del indio encomendada a ellos personalmente.

En cuanto a los misioneros de los primeros tiempos de penetración espiritual en una región determinada, tenemos un dato explícito que se refiere a los doce apóstoles franciscanos de México. De ellos se nos dice que, antes de comenzar su labor de apostolado entre los indios, se informaron de las costumbres y ritos idolátricos aztecas, valiéndose para ello bien de las observaciones personales, bien de las noticias adquiridas con anterioridad por Cortés, sus socios de conquista o los franciscanos flamencos que habían precedido a los doce. En concreto, de Motolinia se nos añade que en 1528 emprendió largas peregrinaciones a través de Nicaragua, impulsado por el deseo de conocer las peculiaridades de la región e investigar los ritos y concepciones religiosas de sus habitantes. Ambos movimientos iban dirigidos a estudiar el modo para mejor cristianizar a los indios [19].

De un dato particular como éste no podemos ciertamente deducir una regla general aplicable a todas las Indias. El hecho, sin embargo, de que los misioneros, en sus informes sobre las regiones que habían empezado a convertir, raras veces omitan hacer observaciones sobre el modo de ser de los indios, provee un fundamento suficiente para creer que, antes de comenzar a convertir pueblo ninguno, o simultáneamente con ello, dedicaban una atención especial a estudiar sicológicamente al indio, en cuya conversión empezaban a trabajar, como base preliminar para conseguir ésta. Poseemos, además, a este respecto, dos testimonios que nos lo afirman expresamente, si bien sean ya un poco tardíos. Nos referimos al de Alonso de Zurita, con relación a los primeros misioneros de México, y al de López Cogolludo, respecto de los de Yucatán. Aunque el testimonio de uno y otro sean de muy desigual valor, ambos están acordes en afirmar que los primeros misioneros que evangelizaron cada una de las regiones dichas pusieron un cuidado especial en estudiar los usos y costumbres de los indios [20]. Esto les llevaba por necesidad a penetrar en el alma de los indígenas.

Es, sin embargo, necesario reconocer también que, si bien estos misio-

---

[19] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 297-8; Vázquez, *Crónica*, I, 31.

[20] Zurita, *Breve y sumaria relación*, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, III, 77; D. López Cogolludo, O. F. M., *Historia de Yucatán*, Madrid 1688, 170.

neros de los primeros tiempos no omitieron el observar sicológicamente al indio en su aspecto intelectual y moral, el estudio de su sicología religiosa, el más fácil precisamente de realizar y el más necesario al mismo tiempo, lo descuidaron tal vez en demasía, salvo algunas excepciones, como la de Motolinia. Veremos largamente en el capítulo VI cómo uno de los primeros actos de estos misioneros al penetrar en una región determinada consistió en destruir sistemáticamente cuantos signos religiosos de paganismo encontraban a su paso, incluso las leyendas y libros rituales, que podían haber sido para ellos una de las fuentes primarias para penetrar en la concepción religiosa de los indios. Ellos tenían sus motivos, plenamente justificados entonces dada la mentalidad existente, para obrar de esta manera. Pero no quita que hoy nos veamos compelidos a reprobar esta conducta, ya que, bajo el aspecto que aquí nos interesa, con esta manera de proceder los misioneros se privaron inconscientemente del mejor de los medios para estudiar la sicología religiosa del infiel. Los misioneros antepusieron la extirpación de la idolatría y de cuanto estuviese relacionado con ella a las enseñanzas que de la subsistencia de ésta por algún tiempo hubieran podido deducir.

La conducta de estos primeros misioneros repercutió hondamente en los años posteriores y trajo consigo lamentables consecuencias.

El estudio sicológico del alma de los indios en su aspecto intelectual y moral quedó, ciertamente, intacto, y de hecho se fué haciendo, a lo largo de todo el siglo XVI, con tanta o más atención que en los primeros tiempos. Nos basamos para pensar así en el mismo argumento que adujimos antes: las observaciones que a través de la centuria hacían los misioneros en sus relaciones o cartas respecto de las cualidades intelectuales y morales de los indígenas [21].

Una muestra de hasta dónde llegaba este estudio del alma de los indios quizá pueda encontrarse en un hecho que nos relata Sahagún. A la objeción que presentaban muchos de que era inútil, e incluso peligroso, que los niños aztecas estudiasen humanidades, si de hecho no iban a ser sacerdotes, dice el franciscano que los religiosos de la Orden de San Francisco, contra quienes se dirigían las críticas, acostumbraban a responder a los censores «que, puesto caso que no hubiesen de ser sacerdotes, queríamos tener sabido a cuánto se extendía su habilidad; lo cual, sabido por experiencia, podríamos dar fe de lo que en ellos hay. Y que conforme a su habilidad se haría con ellos lo que pareciese ser justo, según su proximidad» [22]. He aquí el

---

[21] Véanse algunas de éstas en los testimonios que más adelante transcribiremos al exponer las conclusiones deducidas por los misioneros de sus estudios u observaciones en relación con la sicología de los indígenas.

[22] B. DE SAHAGÚN, O. F. M., *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. E. Seler, III, México 1938, 88-9.

programa de toda una manera de obrar: dedicarse a estudiar de cerca al indio para saber cómo comportarse con él.

Pero si la posibilidad de estudiar sicológicamente al indio en su aspecto intelectual y moral quedó inmune a pesar de la conducta de los misioneros de los primeros tiempos, la de estudiar su sicología religiosa sufrió en gran escala las consecuencias de haber atentado violentamente, ya desde un principio, contra sus ritos religiosos.

Los misioneros de la segunda y tercera generación no tardaron en percatarse de este error inicial (hablamos siempre desde el punto de vista del estudio sicológico del indio). Según fueron transcurriendo los años y se fué constatando que, a pesar de la extirpación externa de la idolatría, el paganismo seguía vegetando en el interior del alma de los nativos, se llegó a la conclusión de que para obtener la entera conversión de los indígenas era también necesario cambiar de táctica. En contraposición, pues, con los misioneros de los primeros tiempos, los posteriores se convencieron de que, antes de extirpar violentamente la idolatría, o al menos simultáneamente con ello, se imponía la necesidad de refutarles sus creencias, y para obtener esto había que comenzar investigando lo más profundamente posible sus concepciones religiosas.

Esto, sin embargo, no era ya tarea fácil para tales tiempos. Ante la destrucción violenta de sus dioses y demás signos de religión, los indios reaccionaron de una manera completamente natural. Imposibilitados para hacer frente al misionero, se replegaron internamente y ocultaron sus creencias hasta tal punto como para hacer desesperar a quienes trabajaban por inquirirlas [23]. Desde otro punto de vista, la ocasión propicia que se les presentó a los misioneros de la primera hora había ya desaparecido cuando los de la segunda y tercera se entregaron a la investigación. La falta de libros y pinturas religiosas de los indios constituía una laguna difícil de rellenarse. Más de un manuscrito escapó ciertamente a la destrucción, pero los indios se guardaban mucho de exhibirlos: su misma escasez los hacía ante sus ojos más preciosos y estaban persuadidos de que si su existencia llegaba a conocimiento de los misioneros, éstos los harían desaparecer y castigarían a quienes los ocultaban. La falta de fuentes escritas auténticas podía haber sido suplida en parte (y de hecho veremos en seguida que lo fué) por relaciones verbales de los indios sinceramente convertidos al cristianismo; pero, pasados los primeros tiempos, pasó también con ellos la ocasión más oportuna: los ancianos eran los más llamados a informar sobre los caracteres de su religión antigua, pero éstos, o bien iban falle-

[23] Quiroga, *Coloquios de la verdad*, 112. Véase también Garcilaso quien, todavía a fines de la centuria, constata el hecho de esta reticencia de los indios. El Inca hace responsables de la misma a los españoles, ante quienes se mostraban reservados los indígenas, porque los veían despreciar sistemáticamente todas sus cosas (Garcilaso de la Vega, *Los comentarios reales de los Incas*, ed. H. H. Urteaga, I, Lima 1918, 82).

ciendo paulatinamente, o no podían proporcionar más que una información incompleta, ya que ninguno conocía todo el conjunto de las tradiciones religiosas [24].

Ante una situación como ésta, los misioneros de estos tiempos adoptaron una posición doble. La primera, de crítica a la conducta de aquellos que se entregaron a destruir indiscriminadamente cuanto juzgaron que de alguna manera tenía relación con la idolatría. La otra, de reconstrucción de lo que los primeros no se cuidaron de construir.

Acosta, por ejemplo, reprueba duramente la destrucción llevada a cabo sin discernimiento por los misioneros de los primeros tiempos. No tiene empacho en calificarla de celo necio que sin discriminación alguna arremetía contra todas las cosas de los indios, considerándolas a aquéllas como supersticiones y a éstos como viciosos incapaces de inventar nada que mereciera conservarse [25]. Sahagún, por su parte, afirma expresamente que él se decidió a escribir su *Historia General de las cosas de Nueva España*, con el fin de que los misioneros posteriores no encontraran motivo para lamentarse de que los primeros les dejaran a oscuras en el conocimiento de todas las facetas de los nativos que les pudieran ser de utilidad [26].

La reconstrucción de las concepciones religiosas de los indios adquiere en este tiempo una gran importancia. Reviste además la característica de no limitarse ya solamente al aspecto estrictamente religioso de las mismas, sino abarcar también todas las otras manifestaciones del alma de los indios que, como en todo pueblo primitivo, iban estrechamente conectadas con la religión: sus historias nacionales y tradiciones religiosas, su concepto de la vida y de la naturaleza, la ordenación de sus leyes y costumbres, etc., etc. Muestra de ello son los tratados que sobre las mismas se escribieron a partir de la mitad de la centuria [27]. El fin de los mismos nos lo especifica claramente Acosta refiriéndose a uno propio suyo. El escribía la *Historia Natural y moral de las Indias*, es decir, daba cuenta de los fenómenos naturales y demás características de aquel Nuevo Mundo no tanto para satisfacer una lícita curiosidad que podríamos llamar científica y etnológica, cuanto para facilitar el aprovechamiento de esos datos con vistas a la cristianización de los indígenas [28]. Dicho en otras palabras, la investigación de las concepciones religiosas de los indígenas, junto con el estudio de todo aquello que

---

[24] POMAR, *Relación de Tezcoco* (1582), en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, III, 1-2; *Origen de los mejicanos* (1532) (*Ibid.*, III, 282-3); *Relación de la genealogía de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España* (*Ibid.*, 264); LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán*, 170.

[25] ACOSTA, *Historia natural*, 407.

[26] SAHAGÚN, *Historia general*, I, 6.

[27] Recuérdense, por ejemplo, los de Acosta, Sahagún, Molina, Landa, Murúa, etc., que citamos frecuentemente en la presente obra.

[28] ACOSTA, *Historia natural*, 300, 301, 11.

pudiera servir para mejor comprender éstas, iba dirigida a alcanzar un conocimiento de la psicología religiosa del indio, base para luego adoptar los métodos más convenientes con el fin de cristianizarlo.

Los medios de que los misioneros se valieron para penetrar en el sistema cerrado de las creencias y costumbres religiosas de los indios fueron, en primer lugar, el estudio de los libros rituales o pinturas y jeroglíficos de carácter religioso que escaparon a la destrucción de los primeros misioneros. Es difícil hacer una estimación de cuántos manuscritos o representaciones de esta clase quedaron incólumes. Quizá sea lo más prudente aceptar la afirmación de Sahagún. Según él, los más de ellos fueron destruídos, o mejor, arrojados al fuego, lo que no impidió que un determinado número quedara celosamente escondido por los infieles [29]. El mismo Landa, quien en un pasaje nos refiere cómo los primeros misioneros hicieron desaparecer *todas* las tradiciones escritas de los indígenas de Yucatán, nos afirma en otro que en tiempos del célebre proceso, en el cual él desempeñó personalmente un papel tan destacado, les hallaron a los indios *gran número* de manuscritos que conservaban escondidos [30].

---

[29] SAHAGÚN, *Historia general*, III, 87.

[30] D. DE LANDA, O. F. M., *Relación de las cosas de Yucatán*, ed. H. Pérez Martínez. México 1938, 207.

García Icazbalceta (*Fray Juan de Zumárraga*, 349-371) y Cuevas (*Historia de la Iglesia en México*, I, 208-212) han realizado serios esfuerzos para demostrar que la destrucción por los misioneros de los documentos y pinturas aztecas no fué tan general como pudiera creerse. García Icazbalceta escribía en una época en la que el anticlericalismo, la ojeriza contra todo lo realizado por los religiosos y aun por los españoles, y en muchos un intelectualismo a ultranza y con buena dosis de pedantería, estaba entonces de moda. El P. Cuevas lo hacía en otra en la que este mismo ambiente aun proseguía existiendo en México. A las exageraciones, no siempre suficientemente demostradas, de los opositores, reaccionan ambos con un tanto de exageración también, sólo que más fundamentada que la de los primeros. A nuestro parecer, una posición media es la que debe considerarse como justa. Contra García Icazbalceta y el P. Cuevas opinamos que en un principio la destrucción de manuscritos y pinturas fué tan exhaustiva cuanto los misioneros pudieron alcanzar. Además de los testimonios que nos hablan expresamente de ella, la tendencia de los misioneros a suprimir cuanto dijese relación con la idolatría necesariamente los conducía a una tal destrucción. Esta abarcaría toda clase de manuscritos y pinturas, ya que los misioneros se encontraban imposibilitados en un principio para distinguir entre documentos y pinturas de carácter religioso y los que estaban exentos de él, los cuales, por otra, en realidad no serían muchos. El argumento del silencio que respecto de algunos autores esgrimen Icazbalceta y Cuevas no nos parece decisivo. Esos autores o hablan en general de la destrucción, y en este caso el presente aspecto iba incluído en ella, o simplemente pasaron por alto el nombrarla precisamente porque entonces no se le concedía a su conservación la importancia que hoy le atribuímos. Para los misioneros, un *cú* o un ídolo no les decía más que un manuscrito, un jeroglífico o una relación de pinturas. En contraposición con la táctica de los misioneros está la reacción de los indígenas de esconder los manuscritos para poder salvarlos.

Transcurrido este primer momento de tendencia general hacia la destrucción, se operó un cambio en la táctica. En adelante se procuró distinguir entre «historias reli-

Ya anteriormente hicimos alusión a las dificultades con que se encontraban los misioneros cuando querían aprovecharse de estos restos de manuscritos o pinturas que quedaban. Cómo llegaban a hacerse con ellas, no obstante el celo de los indios por tenerlas ocultas, apenas si nos es conocido. Lo más probablemente, eran los mismos cristianos cuando se convertían con sinceridad, o abjuraban las prácticas idolátricas que aun después de convertidos siguieron practicando, quienes delataban a los misioneros dónde o quiénes los conservaban ocultos. Así, al menos, le aconteció a Landa con un cacique, quien le enseñó, según él mismo nos cuenta, un libro que había pertenecido a sus antepasados en el cual, mediante la representación de un venado, se pronosticaba la llegada de una nueva religión a Yucatán [31]. Fuera cualquiera el modo con que los misioneros llegaban a incautarse de los libros y jeroglíficos que permanecían escondidos, lo cierto es que se valieron de la interpretación de los mismos para relatar las concepciones religiosas de los indígenas [32].

Otro medio de investigación fueron los cantos. Entre los indios, éstos tenían un carácter marcadamente religioso, ya que en ellos se relataban todas las tradiciones mitológicas de su religión. Tenían la ventaja de ser sumamente aptos para proveer a los misioneros de las noticias que buscaban, por el simple hecho de que, como se transmitían de boca en boca y los indios los aprendían de memoria, permanecieron incólumes a toda destrucción [33].

La fuente, sin embargo, más socorrida fué la información facilitada por los mismos indios. Cristóbal de Molina, por ejemplo, nos dice que para redactar sus *Fábulas y ritos de los Incas* hizo congregar cierto número de ancianos indígenas que habían presenciado los tiempos pretéritos, junto con algunos antiguos sacerdotes de los ídolos. Los primeros le informaron de

---

giosas» e «historias temporales» de los indios. A las primeras se les siguió considerando como destinadas a la destrucción, pero no así a las segundas. Sólo que no todos los misioneros estaban capacitados para hacer una tal distinción, o la consideraron (y tal vez no les faltara razón del todo) como superflua. Los escritores tardíos que, al hablar de la destrucción llevada a cabo en los primeros tiempos, exceptúan de ella las «historias temporales» lo hacen ya con la mentalidad de la época en que escribían, es decir, con la del segundo período.

Consideramos inútil insistir en justificar el proceder de los misioneros en este punto porque no juzgamos dignas de atención seria las recriminaciones que se les han dirigido. Los que hacen esto juzgan del siglo XVI con la mentalidad del XX, lo que revela una posición de principios inadmisible en historia.

[31] LANDA, *Relación de Yucatán*, 83-4.

[32] Nos afirman haberse valido de este medio, entre otros, SAHAGÚN, *Historia general*, III, 87; J. DE TOVAR, S. I., *Historia de los indios mexicanos*, ed. (incompleta) T. Phillips, Middle Hill 1860, 1; ZURITA, *Breve y sumaria relación de los señores de Nueva España*, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, III, 225; *Relación de la genealogía y linaje de los señores de Nueva España* (*Ibid.*, III, 264. 268); LANDA, *Relación de Yucatán*, 83-4.

[33] POMAR, *Relación de Tezcoco*, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, III, 24.

las costumbres de la sociedad incaica anteriores a la penetración en ella del Evangelio; los segundos le proveyeron de datos sobre las materias religiosas [34]. El mismo método siguieron, entre otros, en México el jesuíta Juan de Tovar, y en el Perú el P. Acosta: ambos juntaron también a los ancianos y hombres más versados en lo que a ellos les interesaba conocer, y, en conformidad con sus relaciones verbales, escribieron sus libros [35].

El caso más conocido a este respecto y el más acabado metodológicamente es el que Sahagún nos dice haber realizado él personalmente. Reunió en Tezcoco una asamblea de nobles indígenas presididos por el cacique de la población. Habiéndoles informado del propósito que abrigaba de reunir datos sobre su religión y costumbres antiguas, solicitó de los mismos que le señalasen las personas más competentes que le pudiesen informar. Una vez que los nobles se pusieron de acuerdo en cuanto a la selección de las más aptas, es decir, al día siguiente de haberse reunido la asamblea, pusieron a disposición del franciscano diez o doce ancianos de la nobleza dispuestos a facilitarle cuantas cosas recordasen de los tiempos antiguos. Siguiendo el esquema de preguntas que Sahagún se había trazado previamente, estos ancianos le fueron respondiendo a cada una de ellas por medio de pinturas, debajo de las cuales los intérpretes del franciscano consignaban su significado en nahuatl. A lo largo de los dos años que duraron estas entrevistas con los ancianos, Sahagún fué redactando el primer borrador de su *Historia General*. Más tarde, en Tlatelolco, sometió la primera redacción a otra comisión de ocho o diez indios principales, nombrados a solicitud suya por una asamblea de nobles, con el fin de que se la examinasen. Durante más de un año se dedicó el franciscano a corregir el original, cooperando con él en la tarea, además de los indios señalados, cuatro o cinco alumnos del colegio de Santiago que dominaban los tres idiomas: el lenguaje de los jeroglíficos, el nahuatl y el castellano [36].

No debemos creer que los misioneros aceptaban a pie juntillas cuanto los indios les revelaban sobre sus concepciones o sobre sus ritos religiosos. Lo que acabamos de referir respecto de Sahagún es una muestra de la escrupulosidad y hasta de crítica histórica con que procedía el franciscano. Por otra parte, no fué él el único que se guardaba de admitir sin discriminación cuanto los ancianos referían. El autor o los autores de la relación anónima *Origen de los mejicanos*, hacen, por ejemplo, una aguda crítica de ciertas versiones que les suministraban los indios. A la afirmación de que los habitantes de ciertas regiones de Nueva España carecían de todo culto religioso antes de la llegada de los misioneros, éstos oponen que una cosa tal es difícilmente creíble porque contradice la tendencia natural del hombre. La

---

[34] C. de Molina, *Fábulas y ritos de los Incas*, Lima 1943, 7.
[35] Tovar, *Historia de los indios mexicanos*, 1; Acosta, *Historia natural*, 10, 396, 407-8.
[36] Sahagún, *Historia general*, I, 79-80.

noticia sobre la procedencia originaria de los indios de la región de Colhúa la retuercen ingeniosamente: de estar a la versión de los indígenas, los habitantes de Nueva España procedían de la mencionada región de Sinaloa, sin percatarse, como hacen observar los autores de la Relación, que en esto se contradecían, pues antes le habían afirmado que, según sus tradiciones, la creación de los primeros hombres había tenido lugar en la región de México [37]. Estos detalles nos dejan entrever la seriedad y, al mismo tiempo, la circunspección con que los misioneros se entregaban a estudiar las tradiciones religiosas de los indios.

II.—La acomodación a la idiosincrasia del indígena.

Hemos visto que si los misioneros estudiaron sicológicamente al indio fué porque lo querían conocer íntimamente para saber cristianizarlo. Empeñados en esbozar las bases sobre las que ellos fundamentaron sus métodos, veamos ahora qué conocimiento del indígena llegaron a adquirir, y cómo en los métodos que emplearon para atraerlo al cristianismo se acomodaron a las conclusiones deducidas [38].

Pero ténganse en cuenta antes estas observaciones.

Hecho sobre el terreno y al contacto personal del misionero con el indio, el estudio o la observación de la manera de ser de éste no podía menos de proporcionar a aquél un conocimiento de primera mano. Si este conocimiento fué o no exacto, y si profundizó o dejó de hacerlo hasta las últimas reconditeces del alma del indígena, es una cuestión que no nos incumbe dilucidar aquí. El punto del que hay que partir es la impresión personal,

---

[37] *Origen de los mejicanos* (hacia 1532), en García Icazbalceta, *Nueva colección*, III, 285, 287.

[38] Si bien en las páginas anteriores hemos demostrado cómo no fueron solamente los misioneros quienes estudiaron al indio, sino también la Corona, los conquistadores y los colonos españoles, prescindimos en este apartado, salvo algunas excepciones, de los juicios que a estos últimos les merecieron los indígenas. El de los conquistadores y colonos, cuando no son apasionados, suelen coincidir con el de los misioneros. La cita de los mismos haría excesivamente largas las referencias. El concepto que la Corona se llegó a formar de la sicología del indio generalmente no se expresa en las Cédulas Reales. Estas se limitan a decir que la decisión obedece a las informaciones recibidas. (Véase un ejemplo en las *Instrucciones dadas a Hernán Cortés para la Nueva España*, Valladolid 26 de junio de 1523, en CDIU, IX, 167). Siendo ello así, el conocimiento de la opinión de los misioneros nos provee de una pauta para conocer la mentalidad de la Corona. De hecho, salvo en algunos particulares, como el de la conveniencia de que los religiosos castigaran personalmente a los indios y otros de menor importancia que en su lugar señalaremos, apenas hubo discrepancias teóricas entre los misioneros y la Corona sobre el modo de enfocar la empresa misional de Indias. Al menos cuando el enfoque tenía por origen el concepto de la sicología del indígena. En materias ajenas sí los hubo.

errónea o no, que los misioneros se formaron del indio, y tal cual se la formaron, porque ella y no otra fué la base del comportamiento que adoptaron con relación a él. La exactitud o no exactitud del conocimiento que los misioneros adquirieron del indígena no la podemos deducir hasta que contrastemos los métodos de cristianización que, basados en sus impresiones personales, emplearon los misioneros, con las reacciones del indígena ante los mismos.

Otra cosa que juzgamos conveniente hacer constar es que este conocimiento que los misioneros adquirieron del alma de los indios, aunque personal y directo, no podía menos de ser empírico. Esto quiere decir que es superfluo esperar de los mismos una descripción metódica y detallada de sus cualidades anímicas. Por otra parte, cuantas observaciones sobre los indios hicieron los misioneros, en tanto las hacían en cuanto ellas les podían proporcionar una pauta sobre el mejor modo de relacionarse con ellos. Factores ambos que hay que tener en cuenta, pues nos explican el porqué de la brevedad de las observaciones y la faceta especial que predomina en todas ellas: el provecho que de la manera de ser del indio se podría conseguir para inocular en ellos el cristianismo.

Otro hecho hay, sin embargo, de no tan obvia suposición. La diversidad de regiones y pueblos sobre que versó el estudio de los misioneros, la multiplicidad de los testimonios, junto con las diferencias de tiempos y lugares en que se emitieron, nos podrían inducir a creer que las conclusiones deducidas por los misioneros serían tan varias y discordantes entre sí como lo son los factores indicados. Y, sin embargo, no es así. Discrepancias sicológicas entre unos y otros, tratándose de regiones diversas, existen ciertamente. Pero, al menos según las vieron los misioneros, la uniformidad que se puede observar en los mismos es digna de notarse, pues queda reducida a un mínimo.

Las observaciones que los misioneros hicieron sobre el alma de los indios giran todas alrededor de tres facetas fundamentales. Muchas versan sobre las cualidades de su entendimiento; más numerosas son las que nos describen la manera de ser de su voluntad; las menos se refieren a su sicología religiosa.

Sicología intelectual.

No nos vamos a plantear aquí de nuevo la tan traída y llevada cuestión que se agitó en las primeras décadas del siglo XVI sobre si los indios eran seres racionales o no, y si, por lo mismo, eran o no capaces de recibir el cristianismo. Vamos a prescindir incluso de los panegíricos que de su capacidad intelectual hace Bartolomé de las Casas, que es el polo opuesto, exagerado también y no más objetivo, de la opinión anterior. Nos limitaremos a exponer el concepto que el indio les mereció a aquellos que huyeron por igual de ambos extremos.

La apreciación de las cualidades de entendimiento que, con respecto a los

indios antillanos, parece predominar en el primer tercio del siglo XVI era más bien desvalorativa.

A falta de testimonios expresos de misioneros que nos lo afirmen, tenemos dos constataciones que reflejan este ambiente. En la Junta de Burgos de 1512 es nada menos que un dominico, Bernardo de Mesa, quien nos habla de «la falta de entendimiento o capacidad» de los indígenas de aquellas regiones [39]. Once años más tarde se hacen eco de esta misma apreciación la Corona y sus consejeros. Basados en las referencias llegadas desde Indias, manifiestan alegrarse al poder constatar que los de Nueva España parecían ser «más hábiles y capaces y razonables» que los hasta entonces descubiertos [40]. Esta opinión desvalorativa de los antillanos estaba influída necesariamente por la lluvia de apreciaciones que los colonos emitían en desfavor de los indígenas. El concepto de los colonos debe su origen al fracaso experimentado al pretender que los indios vivieran como españoles, y a la sorpresa, algún tanto ingenua e inesperada, que los castellanos recibieron al constatar que los indígenas no tenían la misma capacidad intelectual que ellos. Como campo de experimentación que las Antillas lo fueron en todos los sentidos, esta apreciación desvalorativa no tendría para nosotros más importancia. Pero influyó en el concepto que, por contraste con la misma, se formaron los misioneros de los indígenas de Nueva España.

Es esta región no sólo la primera, sino la única entre todas las de Indias donde las apreciaciones de los misioneros están en su máxima parte acordes en exaltar la capacidad mental de sus indios. Alguna razón habría para ello sin duda alguna. Pero quizá tampoco sea descaminado suponer que en los primeros testimonios valorativos hay una reacción contra el concepto que hasta entonces imperaba sobre los indios de las Antillas.

Motolinia nos los presenta como «de grande ingenio y habilidad para aprender todas las ciencias, artes y oficios que se les han enseñado». Y añade que tenían «el entendimiento muy vivo, recogido y sosegado, no orgulloso y derramado como otras naciones». Los argumentos en que se basa para pensar así son varios: la brevedad con que aprendieron a leer el castellano y el latín, de cualquier manera en que ambas lenguas estuvieran escritas; el poco tiempo que necesitaron para aprender a escribir en estas mismas lenguas y la perfección de su caligrafía; la facilidad con que aprendieron a cantar y tocar instrumentos musicales [41]. Aunque el franciscano no lo diga expresamente, para emitir los juicios antedichos se base evidentemente en la experiencia adquirida con los niños de los colegios. A base de lo observado en éstos pasa a proferir un juicio valorativo de la capacidad de todos los

---

[39] B. DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, ed. A. Millares Carlo, II, México 1951, 459-462.

[40] *Instrucciones dadas a Hernán Cortés para la Nueva España*, Valladolid 26 de junio de 1523, en CDIU, IX, 167-8.

[41] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 213-4.

indios de México en general. Su testimonio tiene, por otra parte, el mérito de pertenecer a los últimos años de la primera mitad de la centuria. Escribiendo como lo hacía en 1541 está ya lejano del peligro de hablar bajo las primeras impresiones, que pudieran ser engañosas. Lejos de ello, lo hace basado en la experiencia adquirida a lo largo de casi veinte años de trato continuo con los indígenas.

Diez años antes que Motolinia, Pedro de Gante había dicho de ellos que eran de «razonable habilidad», frase que, refiriéndose a los indios, era positivamente elogiosa [42]. Fray Jacobo de Tastera hace en 1533 una cálida defensa de la capacidad mental de los indígenas [43]. El hecho de que el franciscano se alce contra la opinión de aquellos colonos que los consideraban todavía como incapaces de recibir el Evangelio viene a confirmar, a nuestro parecer, la relación establecida anteriormente entre la experiencia de las Antillas y la de Nueva España.

Refiriéndose a los Zapotecas, Motolinia nos refiere que Fray Martín de Valencia los consideraba en 1537 como «gentes más hermosas y de más habilidad que éstas de la Nueva España» [44].

Fuera de la Nueva España, apreciaciones positivas del valor intelectual del indio no las volvemos a encontrar, salvo casos esporádicos, hasta la región centro-meridional del Perú. De los indios del Cuzco afirma el Obispo Valverde que era gente muy hábil para adoptar la doctrina del Evangelio: así como los campesinos de Castilla [45]. La comparación, como tal, no era elogiosa en demasía ciertamente, pero tratándose de indios no dejaba de ser halagadora. Así, al menos, lo entendía Valverde.

Esta apreciación favorable del dominico la encontramos confirmada, a fines de siglo, por otros testimonios referentes a los indígenas de aquella misma región y de las circundantes. Los de la provincia de Vilca Guamán eran considerados como de «medianos entendimientos» [46], mientras que los del repartimiento de San Francisco de aquella misma ciudad aparecen como «de buenos entendimientos, y inclinados a saber, leer y escribir y saber cosas de españoles» [47]. Asimismo, a los habitantes del repartimiento de Runacas Antamarcas (Huamanga) se nos los describen como «de buenos entendimientos en comparación de otros de otras provincias; inclinados a saber,

---

[42] GANTE, *Carta al Emperador*, México 31 de octubre de 1532, en *Cartas de Indias*, 52.

[43] *Carta de Fray Jacobo de Tastera y otros franciscanos a S. M.*, Rexucingo 6 de mayo de 1533, en *Cartas de Indias*, 62-3.

[44] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 173.

[45] V. VALVERDE, O. P., *Carta a S. M.*, Cuzco 20 de marzo de 1539, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 2, 122-3, 107.

[46] P. DE CARBAJAL, *Descripción de la Provincia de Vilcas Guamán*, 1586, en *Relaciones geográficas*, I, 146.

[47] *Descripción de la tierra del Repartimiento de San Francisco de Atunrunaca y Laramati* (Huamanga), 1586, en *Relaciones geográficas*, I, 182.

leer y escribir» [48]. A los chunchibilcas, como «de entedimientos buenos» [49]. A los de Abancay (junto al Cuzco), como «indios de buen entendimiento [50]. Por fin, de los de la provincia de los Collaguas se nos dice que «el entendimiento que tienen es, para indios, bueno, porque en sus cosas se muestran de razón, y en lo que desprenden salen con ello, por donde hay buenos escritores y cantores y músicos de flautas y chirimías, y si en otras cosas de más entendimiento los ejercitasen, tienen habilidad para éllo» [51].

Más al norte, se nos presentan a los indios de la ciudad de Jauja como «de buen entendimiento, inclinados a sembrar y coger» [52], y a los del pueblo de Cañaribamba (Cuenca-Ecuador), como que «en cuanto a sus entendimientos, son todos los indios de buena razón y de buen entendimiento, porque, por ser indios de buen entendimiento, hablan los más de ellos en lengua castellana, y muchos de ellos saben leer y escribir» [53].

En la Nueva España, pues, y en la región centro-meridional del actual Perú los indios aparecían como «de buen entendimiento», según la expresión sencilla, pero llena de significado de quienes los conocían. Lo cual no quita que también hubiese entre ellos algunas excepciones [54]. En conjunto, el concepto de los misioneros les favorecía. Es el reverso de lo que sucede con los indígenas de las restantes partes de Indias, respecto de los cuales abundan más los juicios peyorativos, constituyendo una excepción los favorables.

Respecto del Perú, tenemos testimonios en abundancia. A los indígenas de estas regiones el primer Concilio Provincial de Lima los calificó en 1552 como «gente de poco entendimiento» [55], y el Arzobispo de los Reyes, juntamente con los representantes de las Ordenes religiosas, los juzgaba tam-

---

[48] *Descripción de la tierra del Repartimiento de los Runacas Antamarcas (Huamanga)*, 1586, en *Relaciones egográficas*, I, 200.

[49] *Relación hecha por el corregidor de los Chunchibilcas*, en *Relaciones geográficas*, II, 13.

[50] *Descripción de la tierra del corregimiento de Abancay*, en *Relaciones geográficas*, II, 216.

[51] *Relación de la Provincia de los Collaguas*, en *Relaciones geográficas*, II, 42.

[52] *La descripción que se hizo en la Provincia de Jauja*, en *Relaciones geográficas*, I, 82.

[53] *Relación que envió a mandar S. M. se hiciese de esta ciudad de Cuenca y de toda su Provincia*, en *Relaciones geográficas*, III, 183.

[54] De los indios de cierta región de México, por ejemplo, dice Fr. Ambrosio Montesino que eran «gente serrana y de muy bajo entendimiento» (*Memoria de Tanchinoltichipac*, 15 de marzo de 1570, en L. García Pimentel, *Documentos históricos de Méjico*, II, México 1904, 140-1); a los de la ciudad de Huamanga, no obstante lo dicho en el texto con relación a los de su comarca, se les describe como que «su entendimiento es bajo» (*Relación de la ciudad de Huamanga y sus términos*, 1586, en *Relaciones geográficas*, I, 112); a los de la Paz, como de entendimiento «muy rastrero» (*Descripción y relación de la ciudad de la Paz*, *Ibid.*, II, 69).

[55] Mateos, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 17.

bién en 1567 de una manera desfavorable [56]. Las *Informaciones* llevadas a cabo por el Virrey Toledo hacia 1570, y los datos que de otros recogió, abocan asimismo a la conclusión de que, tratándose sobre todo de viejos, no tenían «capacidad de comprender la doctrina ni lo que se les dice» [57]. De la misma manera que en 1572, el jesuíta Bartolomé Hernández nos los presenta como «muy carnales, terrestres y de muy poca capacidad» [58].

Pero no todo iba a ser desvalorativo en ellos. Aun estos mismos indios del Perú, considerados por los misioneros como de corta capacidad mental, tenían dos facetas particulares que redundaban en su favor: eran, por una parte, curiosos y, además, de gran reversabilidad de entendimiento. A los de Tucumán, por ejemplo, se nos los presentan como interesadísimos en saber cuanto el misionero les pudiese relatar, y dispuestos a dar cuenta, por su parte, de las cosas particulares suyas [59]. Refiriéndose a todos los peruanos en general, Garcilaso afirma que se mostraban facilísimos para creer cuanto tuviese visos de novedad [60].

Esto último era un punto a su favor, porque el cristianismo la tenía ciertamente para los indios. Los misioneros se percataron perfectamente de ello, y en su lugar veremos cómo se aprestaron a explotar para el bien esta innata curiosidad de los indígenas.

Sólo que el cristianismo era, al mismo tiempo, una religión de verdades muy elévadas, aun para aquellos a quienes se les consideraba como «de buen entendimiento», y esto, bajo el aspecto dogmático de la religión, ofrecía una grave dificultad para hacerles ver a los indios la verdad de la nueva fe. Tanto más cuanto que, con mucha o escasa capacidad intelectual, la mentalidad del indio, al igual que la de todo pueblo primitivo, era, al decir de Armas Medina, predominantemente concreta [61]. Su entendimiento estaba estructurado para captar lo real, lo singular, sin aptitud para las abstracciones y rebelde a toda composición o complicación mental. Tenemos un ejemplo de esto en las dificultades que los indígenas experimentaban para acatar aquellas verdades que, o bien suponían cierto grado de abstracción, o pugnaban a primera vista con los conceptos ordinarios que se tienen de las cosas.

---

[56] *Parecer del Arzobispo de los Reyes y de los Provinciales y frailes del Perú*, Lima 8 de enero de 1567, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 345.

[57] Virrey Toledo, *Carta a S. M.*, Lima 8 de febrero de 1570, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 506; *Relación sumaria de lo que el Virrey D. Francisco de Toledo escribió en lo tocante al gobierno espiritual y temporal, guerra y hacienda* (hacia 1569-70), en CDIHE, XCIV, 258.

[58] B. Hernández, S. I., *Carta al Consejo de Indias*, Lima 19 de abril de 1572, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 600.

[59] G. Spitilli, S. I., *Ragguaglio d'alcune Missioni dell'Indie Orientali et Occidentali, cavato da alcuni avvisi scritti gli anni 1590 et 1591*, Roma 1592, 61.

[60] Garcilaso, *Comentarios*, I, 124 179. Véase también *Descripción de la Provincia de la Paz*, en *Relaciones geográficas*, II, 69.

[61] Armas Medina, *Cristianización del Perú*, 564.

Así, Polo de Ondegardo nos refiere que a los indios les resultaba muy difícil, o simplemente se resistían a creer misterios como el de la Santísima Trinidad, la Pasión y muerte de Jesucristo, la virginidad de María, la presencia real en el Santísimo Sacramento y la Resurrección general [62].

Es a esta concretez y simplicidad de mente a lo que obedecen ciertas normas que para relacionarse con los indios propusieron algunos autores del siglo XVI. Todas ellas no son más que un reflejo de la conducta o del esfuerzo de acomodación realizado tanto por aquellos mismos que las propusieron como por la mayor parte de los misioneros de aquella época.

Nadie mejor que el *Tercer Catecismo* de Lima resume las primeras que era necesario tener en cuenta. A los indios, dice, se les debía predicar la doctrina de manera sencilla, clara y breve. El estilo debía ser llano. Los períodos, breves y de construcción directa. Las palabras no rebuscadas. Había que dirigirse a ellos adoptando más bien el modo de una conversación familiar entre amigos que el estilo de una declamación en público [63].

Esto en cuanto a la forma literaria con que se les debían exponer a los indígenas las verdades del cristianismo. Respecto de la doctrina que se les había de enseñar era, era conveniente asimismo evitar toda complejidad. Había que atenerse sólo a lo esencial, y esto proponérselo, por una parte, sucinta y compendiosamente y, por otra, repetírselo hasta la saciedad, so pena de que lo olvidaran [64]. En pequeñas y frecuentes dosis, pues, pero siempre de la misma manera, es decir, uniformemente, para que los indios no creyeran que se les ensñaban cada vez cosas distintas [65].

La importancia que a la uniformidad de la enseñanza le concede el primer Concilio Provincial de Lima, por ejemplo, se refleja en la pena de excomunión y la multa de cincuenta pesos con que conmina a todo doctrinero que no observase un modo uniforme en su catequesis. Para salir al paso a toda iniciativa personal que pudiera perjudicar a este principio, el mismo Concilio propone como modelo una *Instrucción* que inserta en sus constituciones, a la que todo doctrinero del Perú tenía la obligación de

---

[62] POLO DE ONDEGARDO, *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad*, en *Informaciones*, I, 189; *Confessionario para los Curas de indios, con las instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir, y suma de sus privilegios y forma de impedimentos del matrimonio*, Lima 1585, 5v. El *Confessionario* en este punto no hace sino transcribir literalmente a Polo de Ondegardo.

[63] *Tercero Cathecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones, para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los indios y a otras personas*, Lima 1585, 3v. Véase también SAHAGÚN, *Historia general*, III, 308.

[64] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 604; *Tercero Cathecismo*, 3r-v; MATEOS, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 528.

[65] Grijalva nos refiere que una de las razones por la que Zumárraga determinó llevar a cabo en 1541 la *Unión Santa*, de que hemos hablado ya en el capítulo primero, fué porque los indios se escandalizaban de ver diferencias en una misma religión (GRIJALVA, *Crónica*, 159).

acomodarse y la que en toda coyuntura debía explanar con un mismo estilo y valiéndose siempre de un mismo lenguaje [66]. El segundo Concilio Provincial de la misma ciudad vuelve a insistir en 1567 sobre este punto fundamental, si bien se abstenga de proponer modelo ninguno con la esperanza de la próxima publicación de un catecismo universal por el Concilio Tridentino [67].

Por su parte, los primeros agustinos que llegaron al Perú, uno de los preceptos que recibieron de sus Superiores versaba también sobre la uniformidad en el modo de doctrinar a los indios [68]. Así como los dominicos no se cansan de insistir en varios Capítulos Provinciales sobre lo necesario de esta uniformidad [69]. En una época tan tardía como 1597 aun nos encontramos en Tucumán con disposiciones en este sentido [70].

Había que prescindir asimismo de todo razonamiento abstracto. Incluso de toda razón que tuviese visos de profundidad y, por supuesto, renunciar

---

[66] MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 17, 46; *La Instrucción*, *Ibid.*, 47-53.

[67] MATEOS, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 528-9.

El medio que se consideró más eficaz para lograr la uniformidad de doctrina consistió en la elaboración de un catecismo único para todos los misioneros. Sobre los esfuerzos realizados en este sentido, véase SPECKER, *Die Missionsmethode*, 109-115; respecto del Perú en particular, véase ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 297-303.

[68] *Relación de los primeros agustinos del Perú*, en CDIA, III, 55-6.

[69] Lo hicieron, por ejemplo, en los Capítulos de Lima de 1553, 1557 y 1559 (J. MELÉNDEZ, O. P., *Tesoros verdaderos de las Indias en la historia de la gran Provincia de San Juan Bautista del Perú, del Orden de Predicadores*, I, Roma 1681, 340, 380 y 384-5, respectivamente).

[70] *Constituciones y declaraciones aprobadas en el primer Sínodo que hizo celebrar el Obispo de Tucumán D. Fr. Francisco de Trejo y Sanabria en 1597*, en LEVILLIER, *Papeles eclesiásticos del Tucumán*, I, 57.

Porque revela bien a las claras a qué extremos se llegaba en el intento de obtener la mayor uniformidad posible en el modo de enseñar la doctrina, transcribimos aquí lo que el Arzobispo de Bogotá, el franciscano Luis de Zapata, ordenaba en 1576 a los doctrineros de su Arzobispado respecto al modo cómo habían de enseñar a los indios a realizar la señal de la cruz: «Que hecha una cruz—dice— con el dedo pulgar de la mano derecha sobre el index, traigan el pulgar desde la frente hasta la punta de la nariz, deciendo "por la señal", y luego cruzando desde la punta de la nariz a la barba, diga "de nuestros", y cruzando por la boca del lado izquierdo al derecho, diga "enemigos", y corriendo el dedo dicho hasta en medio del vientre desde la barba, diga "líbranos Señor", y cruzando por el pecho del lado izquierdo al derecho, diga "Dios nuestro". Y asimismo en el santiguarse guardará la uniformidad, juntando el dedo pulgar con los otros dos del vecino de la mano derecha, y encogidos los otros dos, y poniendo las puntas de los extendidos en la frente de plano, dirán: "En el nombre del Padre", y descendiendo hasta el medio del vientre, dirá "y del Hijo", y levantando la mano y poniéndola en el hombro izquierdo, y trayéndola hasta ponerla en el derecho, dirá "y del Espíritu Santo", y juntando las manos y cruzando los dedos pulgares, y besando la cruz con estos pulgares, dirá "Amén Jesús".» (L. ZAPATA DE CÁRDENAS, O. F. M., *Catecismo e Instrucciones para la uniforme enseñanza de los indios, así en la vida cristiana como en la política y civil*, Santa Fe 1 de noviembre de 1576, Biblioteca de Palacio (Madrid), Ms. nro. 2864, ff. 275r-v.).

a todas aquellas que, fuesen sencillas o complicadas, versasen sobre cosas o nociones de las que los indios no tuvieran concepto [71].

Pero si los argumentos debían ser sencillos y rudimentarios, acomodados, es decir, a la capacidad intelectual de los indios, la dignidad humana de éstos, así como el prestigio del cristianismo, exigían que en manera alguna estuviesen basados en principios falsos o que se abusase de la incapacidad silogística de los indígenas recurriendo al empleo de sofismas. No se debía recurrir ni siquiera a argumentos de valor demostrativo dudoso, ni sacarlos de quicio para hacerles probar aquello a lo que no alcanzaban. Sería, con todo, plenamente razonable y digno aducir razonamientos de valor sólo probable, pero había que presentarlos con probidad, dándoles a entender a los indios que la fuerza de los mismos no era definitiva. Esta había que buscarla en razones más potentes, si bien los misioneros se abstuvieran por entonces de proponérselas porque no las iban a comprender [72]. Curiosas distinciones éstas, pero que, además de una sensibilidad y probidad exquisitas, revelan un conocimiento profundo de la sicología intelectual del indígena, proclive a dejarse impresionar por argumentos que, aunque no excesivamente limados, le fuesen presentados con sencillez y aparatosidad.

Un tacto particular exigía el punto de las objeciones. No es que los indios las propusieran. Ellos tenían ciertamente sus dificultades más o menos graves para creer lo que el misionero les predicaba; pero el planteamiento de objeciones de tipo intelectual y que generasen problemas estaban por encima de su capacidad. Los indígenas escuchaban pasivamente cuanto se les decía. Si se les invitaba a proponer cuestiones, eludían el esfuerzo con la respuesta de que aceptaban todo; pero si en realidad habían captado o no la idea exacta del misionero o si les parecía admisible o no quedaba envuelta en el misterio [73]. Esto era desalentador, si bien revistiera todos los caracteres de reacción plenamente natural de un entendimiento sin complicaciones, rebelde a todo esfuerzo mental, y que prefería quedarse sin comprender antes que enredarse en dificultades.

Ante esta posición de pasividad, era tarea del misionero intuir aquello que pudiera obstaculizar al indio para ver claro en las cosas de la fe y adelantarse a sus problemas solucionándoselos de una manera concreta y clara. Como, por otra parte, el indígena no ofrecía resistencia positiva,

---

[71] Acosta, *De procuranda*, 521-2; F. Zurita, *Theologicarum de Indis questionum enchiridion primum*, Matriti 1586, 31v; *Tercero Cathecismo*, 4v.

[72] Zurita, *Theologicarum de Indis*, 28v-32v.

[73] Quiroga, *Coloquios de la verdad*, 112-3; Zurita, *Theologicarum de Indis*, 112v-113r. Véase también R. Pane, *Relación acerca de las antigüedades de los indios* [*de la Española*], en *Anales de la Universidad de Santo Domingo*, 12 (1947) 137.

Como cosa extraordinaria e indicio de querer sinceramente ser cristiano, el jesuíta Juan Rogel hace observar que un cacique de la Florida le manifestaba claramente cuándo creía una cosa y cuándo no (Rogel, *Carta al P. J. Ruiz del Portillo*, La Habana 25 de abril de 1568, en *Monum. Antiquae Floridae*, 282).

resueltas sus dificultades quedaba expedito el sendero para obtener su asentimiento a lo que se proponía [74].

En manera alguna, sin embargo, debía ser el predicador quien suscitase verdaderas o aparentes dificultades. El entendimiento simplista del indígena era proclive a dejarse impresionar más por la dificultad que por la solución. Por eso mismo, si, en un caso esporádico, sucedía que el indio se determinaba a objetar, lo más conducente era eludir sus dificultades mediante la demostración o la afirmación de la verdad contraria, a no ser que su pertinacia fuera tal que exigiese una refutación detallada de aquéllas, con el fin de que el silencio del misionero no se pudiese interpretar como incapacidad para resolverlas [75].

En el capítulo VI de la presente obra, al hablar de la refutación de la idolatría, y en el VII, al abordar la demostración directa de la fe, tendremos ocasión de constatar cómo los misioneros llegaron a acomodarse a esta tan peculiar sicología del indio. Sólo teniendo en cuenta cuanto dejamos dicho sobre la estructuración de su pensamiento se podrá comprender perfectamente el porqué del comportamiento adoptado por los misioneros en más de una coyuntura. Para refutar los ídolos, por ejemplo, no recurrieron los misioneros a argumentos sutiles; el lenguaje con que les explicaban las verdades del cristianismo era un lenguaje extremadamente simple; las razones en que basaban sus asertos muchas veces no eran razones siquiera, sino simplemente explicaciones más claras de lo mismo formuladas a la manera de ejemplos; apenas hay una prueba con la que los misioneros intentaban demostrar a los indígenas la verdad de una afirmación que, examinada tal cual aquéllos la proponían, no se pueda retorcer en sentido contrario. Si se olvida que esta manera de obrar de los misioneros no es más que una acomodación a la mentalidad del indígena, su comportamiento, en más de una ocasión, parece inepto, cuando no ridículo o absurdo.

Sicología moral.

Si la capacidad intelectual del indígena, aun la de aquellos que eran considerados como «de buen entendimiento», constituía, por las razones aducidas, una dificultad inicial para su evangelización, sus cualidades morales los hacían moldeables como ninguno para recibir las nuevas enseñanzas del cristianismo.

El concepto que los misioneros se formaron en este punto de los indígenas es uniforme en todas las regiones de Indias. Para expresarlo con una sola palabra, el indígena aparece ante ellos como sicológicamente niño.

---

[74] Acosta, *De procuranda*, 522.

[75] Zurita, *Theologicarum de Indis*, 112r-114v; Pane, *Relación*, en *Anales de la Universidad de Santo Domingo*, 12 (1947) 137.

Esto nos explica todo. Nos explica, en primer lugar, las cualidades buenas que se les atribuyen, expresadas por todos los misioneros casi hasta con los mismos términos.

Los indios se nos revelan como dóciles para aprender la doctrina cristiana; mansos, obedientes y humildes; inclinados por carácter a la sujeción de otros, y naturalmente tímidos; dúctiles como niños, y aptos «como tabla rasa y cera muy blanda» para imprimir en ellos cualquier cosa que se deseara. Hasta su manera de vivir contribuía excepcionalmente a disponerlos hacia el cristianismo, pues eran pobres y desprendidos de las riquezas, «cualidades que, supuesta nuestra fe—dicen los misioneros—, no solamente disponen al hombre para ser mediano cristiano, sino aun para ser varón perfecto y apostólico». Con estas cualidades en su haber, lejos de tener impedimento para la fe, se encontraban preparados positivamente para ella, ya que esas dotes los colocaban entre «la gente más aparejada que hay en el mundo» para recibir el cristianismo. De hecho, concluían los misioneros, nadie había que ofreciese resistencia a la nueva religión; bastaba que hubiese quien se la enseñara de manera debida y la abrazarían sin dificultad alguna [76].

La exactitud de este último aserto viene confirmada por la realidad,

---

[76] *Real Cédula a Diego Colón*, Sevilla 6 de junio de 1511, en CDIU, V, 324; P. Mexía, *Parecer de los frailes franciscos sobre lo de los indios* (hacia 1516), en CDIA, XI, 148; P. de Córdoba, *Carta a S. M.*, Santo Domingo 28 de mayo (sic) (*Ibid.*, XI, 217); P. de Azuaga, *Parecer sobre varios puntos acerca de la gobernación y población de las Indias* (*Ibid.*, XI, 175); Lcdo. Quiroga, *Información en derecho sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias*, México 24 de julio de 1535 (*Ibid.*, X, 354, 355, 376, 452-5, 477, 492); Motolinia, *Historia de los indios*, 112; *Relación del Arzobispo de México al Real Consejo de Indias*, 15 de mayo de 1556, en CDIA, IV, 501; *Carta del Provincial y Definidores de la Orden de Predicadores al Consejo de Indias*, Yauguitlan en la Misteca 24 de enero de 1558, en *Cartas de Indias*, Madrid 1877, 130; J. de Mendieta, O. F. M., *Carta al Comisario General Fr. Francisco de Bustamante*, Toluca 9 de enero de 1562, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, I, 11; *Carta para el confesor del Rey, Fr. Bernardo de Fresneda*, Tlaxcala 20 de mayo de 1564 (*Ibid.*, IV, 25); Mendieta, *Carta al Comisario General Fr. Francisco de Bustamante*, Toluca 8 de octubre de 1565 (*Ibid.*, I, 6); M. Navarro, O. F. M., *Relación para el Comisario de Corte*, Xuchimilco 25 de febrero de 1569 (*Ibid.*, IV, 102); *El memorial para S. S. en favor de los naturales que se envió al P. Fr. Diego Valadés*, s. f. (*Ibid.*, IV, 256); Zurita, *Relación de los señores de Nueva España*, s. f., en CDIA, II, 74-6; Lcdo. Vaca de Castro, *Carta al Emperador*, Cuzco 24 de noviembre de 1542, en *Cartas de Indias*, 491; *Constituciones sinodales hechas en esta ciudad de Santa Fe*, 3 de junio de 1566, en Groot, *Historia de Nueva Granada*, I, 492; *Parecer del Arzobispo de los Reyes y Provinciales y frailes del Perú*, Lima 8 de enero de 1567, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 345; C. de Castro, *Carta al Emperador*, Cuzco 24 de noviembre de 1542, en *Cartas de Indias*, 491; *Lo que responde el Virrey del Perú, D. Francisco de Toledo, a los capítulos del maestro Luis López* (hacia 1580), en CDIHE, XCIV, 496; G. González, O. P., *Relación de los agravios que los indios de las Provincias de Chile padecen, s. f.* (*Ibid.*, 79-80). Véase también Phelan, *The millenial kingdom*, 56-65.

así como la constatación de los otros nos explica la razón de obrar de los misioneros en varias ocasiones. Si no hubiera sido porque los indios. dado su carácter, se encontraban dispuestos como nadie para simpatizar con la religión cristiana, no se encontraría una explicación plenamente satisfactoria del afecto que ellos concibieron hacia el cristianismo, no obstante la dificultad que para los indios suponía la observancia de más un precepto de la nueva religión, y a pesar del trato, no siempre benévolo, de que fueron objeto por parte de los cristianos (españoles). En este hecho se encuentra también la razón de por qué los misioneros no necesitaron insistir demasiado sobre la conveniencia de abrazar la nueva religión cristiana, ya que los indios aparecían inicialmente dispuestos hacia ella.

En el desprendimiento de los indígenas con respecto a los bienes temporales se encuentra una de las bases (la más principal) de la importancia que se le concedió a que los misioneros observasen una vida pobre y apareciesen en toda coyuntura enteramente desprendidos de las riquezas. El hecho de que se les considerara «como tabla rasa y cera muy blanda» para imprimir en ellos todo lo que se quisiera nos explica aquel otro de que los misioneros adoptaran siempre en sus enseñanzas, salvo raras excepciones, un tono dogmático. Enseñaban el cristianismo afirmando simplemente sus verdades. Su carácter, inclinado a la sujeción, a la obediencia, a aceptar la opinión de otro cualquiera a quien juzgara superior, nos da la razón de haberse atribuído tanta importancia a los métodos de autoridad. Si bien en estos métodos entrara también en juego una característica de la sicología religiosa del indígena de la que nos ocuparemos más adelante, pero la que, en último término, no es más que la proyección en el orden religioso de esta tendencia natural de los indios.

A estas cualidades positivamente buenas se añadían otras indiferentes. Como niños que eran, la facultad afectiva desempeñaba en ellos un lugar muy destacado. Sería poco menos que imposible aducir aquí todos los testimonios en que los misioneros insisten, a veces casi machaconamente, en la necesidad de observar a su respecto un porte afectuoso. En relación con la manera de proponerles las enseñanzas del cristianismo, baste transcribir las observaciones y normas con las que el *Tercer Catecismo* de Lima se refiere al particular. Los indios, dice, «comúnmente más se persuaden por afectos que por razones. Y así importa en los sermones usar de cosas que provoquen el afecto, como apóstrofes y exclamaciones y otras figuras... Y aunque esto es general en todos, muy especialmente se experimenta que en los indios, como gente de suyo blanda, en sintiendo en el que les habla algún género de afecto, oyen y gustan y se mueven estrañamente. Porque ellos entre sí mismos en su lenguaje tienen afecto en el decir que parece a quien no los conoce pura afectación y melindre. Así que usar a vueltas de la doctrina que se enseña algunos afectos... es negocio muy importante

para el que hubiere de predicar a estos indios» [77]. Tan importante era, que, para conseguir que los indígenas declarasen en la confesión todos sus pecados, los mismos Padres de Lima aconsejaban que se dijese a los penitentes que cuanto más sinceros fueran en la declaración de sus faltas tanto más les querría a ellos el confesor [78].

Cuando estudiemos en el capítulo III la captación de la benevolencia, saltará a la vista cómo, no sólo en las palabras, sino también en las obras, eran las muestras de afecto el resorte mágico con que los misioneros se industriaban para ganarse el amor de los indios y conseguir de ellos cuanto pretendían. Así como era también el afecto que a sus cosas y, sobre todo, a sus antepasados abrigaban los indígenas uno de los máximos impedimentos que tenían para abandonar la religión de sus padres. De aquí los esfuerzos realizados por los misioneros con el fin de sofocar en ellos el afecto hacia sus ancestrales y los lazos que los unían a sus tradiciones religiosas antiguas.

Con la tendencia afectiva iba asociada en los indios, al igual que en los niños, una sicología de temor [79]. Por algo se recurrirá con ellos muchas veces al castigo, o se les amenazará con la ira de Dios, la condenación eterna o el enojo de los misioneros, no sólo cuando los demás medios se demostrarán ineficaces, sino como un método de valor específico e independiente.

Finalmente, eran impresionables. De aquí la razón de mostrarles la doctrina cristiana como algo envuelto en el misterio, de usar, para convencerles, representaciones o ejemplos gráficos, de describirles el cielo y el infierno con los colores más vivos y realistas. De aquí también la importancia que se le concedió a la suntuosidad del culto cristiano para atraerlos hacia la nueva religión, o el recurso que se hizo a la destrucción espectacular de los ídolos (destrucción que a veces revestía caracteres casi teatrales) para impresionarles ante la impotencia de sus dioses.

Lástima que, junto con estas buenas o indeferentes disposiciones para ser cristianos, los indios tuvieran también otras para dejar de serlo. A los misioneros no se les ocultó que las disposiciones antedichas se originaban de su manera de ser dócil y dispuesta para aceptar inmediatamente lo que se les propusiese, pero que esto mismo era causa de que con la misma facilidad y prontitud con que abrazaban el cristianismo con esa misma presteza estuvieran dispuestos a abandonarlo. Por ello, los misioneros añaden a las cualidades anteriores una nueva que ensombrece algún tanto aquéllas: la de carecer de firmeza para perseverar, la de ser también en este punto semejantes a los niños, que siempre necesitan tener el maestro delante.

---

[77] *Tercero Cathecismo*, 4v-5r.

[78] *Confessionario para los Curas de Indias*, 6r; *Tercero Cathecismo*, 69v.

[79] L. López, O. S. A., *Carta a S. M.*, Lima 15 de abril de 1572, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 597.

O, como dijo gráficamente el bachiller Luis Sánchez, ia de ser parecidos al mono: muy diligentes, muy amigos de disciplinarse, muy dados a la confesión, en la que incluso derramaban lágrimas; muy entusiastas de la Misa y de los sermones. Parecían realizarlo todo con una disposición muy buena, pero a las dos horas todo se había esfumado» [80].

Esta apreciación del bachiller Sánchez merece hacerse resaltar por aparecer aguda y realista, si tenemos en cuenta que fué a mediados de la centuria cuando la profirió. Y es que, de manera inversa a lo que sucedió tratándose de las cualidades intelectuales del indio, pocas veces supervaloradas por los misioneros, respecto de sus cualidades morales, éstos padecieron durante algún tiempo cierta especie de espejismo. La innegable ductilidad del indígena, a ojos vistas de todos, prevaleció durante largos años como una nota positiva en la apreciación de su sicología moral, y no fué hasta fines de siglo cuando los misioneros se percataron de que esta disposición fácil para la fe iba paralela con su facilidad para abandonarla. Contribuyó a supervalorar la primera la ausencia de oposición en los indios para convertirse. Pero les vinieron a abrir los ojos la vuelta en masa de los nuevos cristianos a sus prácticas idolátricas y sus deficiencias en la observancia del cristianismo. Ambos acontecimientos no tardaron en sobrevenir. Pero habituados a ver en el indio un ser dispuesto casi por naturaleza para la fe, muchos misioneros tardaron en reaccionar y admitir la realidad de los hechos, así como, una vez comprobados éstos, otros pasaron al extremo contrario.

El rebrote universal de la idolatría después de convertidos los indios, así como las deficiencias de su cristianismo, que estudiaremos en los capítulos VI y XI, respectivamente, encuentran su explicación en esta versatilidad del indígenas a que acabamos de referirnos. Algunas medidas drásticas y el sistema casi policíaco a que en ocasiones se recurrió para impedir la defección de los nuevos cristianos no significa un comportamiento abusivo de los misioneros, sino una simple acomodación al carácter poco firme de los indios. Los juicios contradictorios sobre las cualidades de su cristianismo encuentran la explicación en el hecho a que aludimos anteriormente.

---

[80] L. Sánchez, *Memorial al Presidente Espinosa*, Madrid 26 de agosto de 1566, en CDIA, XI, 165. Véase también Mexía, *Parecer de los frailes franciscos sobre lo de los indios* (hacia 1516) (*Ibid.*, XI, 148); Las Casas, *Historia de las Indias*, II, 462; Pane, *Relación*, en *Anales de la Universidad de Santo Domingo*, 12 (1947) 137; *La memoria que di al P. Custodio de Zacatecas*, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, IV. 261; L. López, *Carta a S. M.*, Lima 15 de abril de 1572, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 596-7; Hernández, *Carta al Consejo de Indias*, Lima 19 de abril de 1572 (*Ibid.*, II, 604); Toledo, *Relación sumaria de lo que se contiene en la información de la tiranía de los indios*, Cuzco 1 de marzo de 1572, en F. Montesinos, *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú... seguidas de las Informaciones acerca del señorío de los Incas, hechas por mandado de D. Francisco de Toledo, Virrey del Perú*, Madrid 1882, 197; Acosta, *De procuranda*, 275.

Sicología religiosa.

Hemos trazado arriba la trayectoria que siguió a lo largo del siglo XVI la investigación de los ritos idolátricos índicos y observamos que la precipitada lucha iconoclasta contra los mismos impidió en un principio profundizar lo que hubiera sido de desear en el conocimiento de sus concepciones religiosas.

Sin pretender con ello minimizar la importancia del perjuicio que esto causó al estudio de la sicología religiosa del infiel, juzgamos oportuno advertir que, respecto del tema que nos ocupa, no conviene tampoco exagerarla. En primer lugar, porque a partir de la segunda mitad de la centuria ya vimos que el desinterés de los primeros misioneros fué compensado por la reacción de aquellos que les siguieron. Pero sobre todo porque, aun sin conocer al detalle todas las concepciones y prácticas idolátricas de los indios, bien pudieron observar los misioneros el espíritu religioso que informaba a éstos. La conducta adoptada en un principio dañó directamente a la extirpación de la idolatría, que era paradójicamente lo que con aquélla se intentaba conseguir. Pero sólo repercutió de una manera indirecta en la posibilidad de estudiar las cualidades religiosas del indigena. Con otro modo de proceder, este estudio hubiera sido más fácil e incluso más exhaustivo; pero, aun sin él, nada impidió que los misioneros dedujeran sus conclusiones respecto de su manera de ser en materia de religión.

Queremos puntualizar este hecho para disipar la antinomia que podría originarse al dejar constatada arriba la imposibilidad con que se enfrentaron los primeros misioneros para penetrar hasta las últimas reconditeces de la religión índica y el conocimiento que de la sicología religiosa del indígena veremos en seguida que llegaron de hecho a conseguir.

Aun con esta puntualización, queda en pie otro problema. El de determinar en concreto qué concepto se formaron los misioneros de esta misma sicología. Porque no ya los de la primera generación, pero ni aun aquellos que nos relatan extensamente las creencias religiosas de los indios hacen observaciones en este sentido. Se limitan solamente a relatar, sin proferir sus impresiones personales, que es lo que, en último término, más nos interesa aquí. Mejor, para ser exactos, hay algunos puntos, muy pocos, en los que la conducta contraria constituye una excepción. Fuera de éstos, el concepto que los misioneros se formaron hay que deducirlo no de lo que ellos dejaron escrito, sino de la manera cómo procedieron en su obrar. El reverso de lo que sucede con las cualidades intelectuales y, en buena parte, con las morales.

Una de esas primeras excepciones la tenemos en la observación que hicieron algunos misioneros del poco espíritu religioso que informaba a ciertas tribus de indios. Correspondieran o no a la realidad, las conclusiones que ellos dedujeron al observar la ausencia de culto externo en los indios

de la región de Tezcoco [81], de los de algunas comarcas de Sinaloa [82], de los de ciertas aldeas situadas en los contornos de Quito y Jauja [83] y de las poblaciones de Tucumán [84], fué que sus habitantes eran prácticamente ateos. La constatación de que estos indios no tenían creencia positiva alguna fué considerada por los misioneros como un buen principio, y juzgaron automáticamente que su evangelización sería relativamente fácil.

Naturalmente, los dichos eran reductos aislados que se salían de la regla general predominante en Indias. Basta hojear cualquiera de las obras en las que se describan al pormenor las creencias religiosas de los indígenas para percatarse de que éstos se presentaron ante los misioneros no sólo como no indiferentes en materia de religión, sino, por el contrario, dotados de un alma profundamente religiosa. Veremos en el capítulo VI cómo fué precisamente la convicción de que el indio no podía vivir sin creencias o culto religioso una de las razones por la que los misioneros se aprestaron desde el primer momento a destruirles sus ídolos. Ellos sabían que, privados los indígenas de sus simulacros, terminarían buscando una compensación espiritual en los dogmas y ceremonias del cristianismo.

A pesar, sin embargo, de esta sicología profundamente religiosa de que estaba dotado el indio, los misioneros observaron en él un matiz que les indicó la pauta de cómo iniciar, por ejemplo, la refutación de sus idolatrías, que iba a ser, al mismo tiempo, la razón última de su aceptación del cristianismo. Este matiz consistía en que todo cuanto creían los indígenas estaba basado no en la convicción íntima y personal de que así tenía que ser, sino en una razón de autoridad. Creían porque así se lo enseñaban aquellos que les merecían fe, sin preocuparse ellos mismos del mucho o poco fundamento de tales creencias [85].

---

[81] *Origen de los mejicanos* (hacia 1532), en García Icazbalceta, *Nueva colección*, III, 285.

[82] Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, 16.

[83] *Relación de la Gobernación de Yahuarzongo y Pacamuras*, en *Relaciones geográficas*, IV, 37; *La ciudad de San Francisco de Quito*, 1573 (*Ibid.*, III, 93); *Relación de la ciudad de Zamora de los Alcaides* (*Ibid.*, IV, 12); *Misión y entrada de los valles de Xauxa* (*Ibid.*, II, Apéndice, pág. XCVII).

[84] A. de Barzana, S. I., *Carta al P. Juan Sebastián*, Asunción del Paraguay 8 de septiembre de 1594, en *Relaciones geográficas*, II, Apéndice, pág. LV.

[85] Pedrarias Dávila, *Carta a S. M.*, León de Nicaragua 15 de enero de 1529, en *Colección Somoza*, I, 455; S. Ramírez de Fuenleal, *Memorial a S. M.*, 1530, en García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, II, México 1866, 180; Rogel, *Carta al P. Jerónimo Ruiz del Portillo*, La Habana 25 de abril de 1568, en *Monum. Antiquae Floridae*, 288; L. J. de Oré, O. F. M., *Relación histórica de la Florida*, ed. A. López, Madrid 1931, 111; Mateos, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 603; Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 624; J. de Torquemada, O. F. M., *Los veintiún libros rituales y Monarquía indiana*, III, Madrid 1725, 45. Sobre este punto, véase más particularmente el capítulo VIII de la presente obra.

Acomodándose a esta posición intelectual-religiosa del indígena, el primer argumento que esgrimieron los misioneros para demostrarles el poco fundamento de sus creencias fué, por una parte, el derrumbamiento de la autoridad en la que ellos se basaban, despertando en los mismos la conciencia de que hasta entonces habían vivido en el error, y, por otra, hacerles ver, presentándoles otra explicación adecuada, cómo lo que ellos admitían estaba desprovisto de solidez. En contrapartida, los misioneros insistieron en la autoridad que merecían sus propias palabras para que se les prestara fe no sólo cuando predicaban contra los errores, sino, y sobre todo, cuando exponían la doctrina del cristianismo. Los métodos de autoridad, debido a esta manera de ser del indígena, jugaron un papel trascendental en la cristianización de Indias.

Por otra parte, los misioneros se dieron también cuenta de que todo el sistema religioso de los indios, lejos de estar concebido en forma de dogmas o verdades relacionadas todas con un principio fundamental y enlazadas mutuamente entre sí, estaba plasmado en forma de relato [86]. De la manera, es decir, más asequible para quienes, como antes dijimos, eran niños. Con plena razón, cuando los misioneros se refieren a sus concepciones de los indígenas, quizá inconscientemente pero con entera exactitud, las designan con el nombre de *fábulas* o *historias* de los indios [87]. De aquí la razón por la que, al tratar de exponerles el contenido dogmático del cristianismo, no procedan los misioneros de una manera sistemática, sino a *manera de historia* [88]. Del mismo modo que para demostrarles el origen demoníaco de sus ídolos no encuentran vía más apta que referirles también, *a manera de historia*, la caída de Lucifer con los ángeles malos y entroncar inmediatamente con ellos el origen de sus deidades [89].

Pero el que las concepciones religiosas de los indios estuvieran concebidas a manera de historia no quiere decir que ésta fuera placentera. Todo lo contrario. La sicología moral del indígena, en la faceta de temor que antes hemos observado en ella, se refleja luminosamente en su sicología religiosa.

---

[86] «En ellos hay gran noticia de sus antigüedades en forma de coronica o historia» (POMAR, *Relación de Tezcoco*, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, III, 24.

[87] Es ésta una locución muy común en los autores del siglo XVI cuando se refieren a las creencias de los indios. Por vía de ejemplo, recuérdese que Cristóbal de Molina tituló su obra *Fábulas y ritos de los Incas*. Véase también ACOSTA, *Historia natural*, 407; F. DE AVILA, *De priscorum Huaruchiriensium origine et institutis*, ed. H. Galante, Madrid 1942, 320.

[88] Tanto la *Doctrina* de Pedro de Córdoba, según lo indica en su mismo título, como la de los dominicos de México de 1548, y la de Pedro de Feria, están redactadas en su máxima parte en forma de relato. Quizá pueda verse una alusión a este modo de proponer la fe a los indios en lo que Pedro de Quiroga dice de sí mismo: «Tratando con estas gentes de la santidad y doctrina de los Apóstoles y de la predicación y fundamento de la primitiva Iglesia...» (QUIROGA, *Coloquios de la verdad*, 121.

[89] CÓRDOBA, *Doctrina cristiana*, 11-21 y 73-82; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 34v-41r.

Los dioses índicos eran seres temibles a quienes había que halagar mientras se estuviese en su presencia, pero que como estos halagos resultaban caros (exigían sacrificios humanos, etc.), a sus espaldas se podía buenamente renegar de ellos. Para explotar esta sicología de temor en la que se sustentaba la religión indígena, los misioneros insistieron todavía más en su aspecto terrífico, y parece como que se regodeaban en describir hasta el mínimo detalle y con los colores más vivos todo lo que el demonio, personificado en los ídolos, hacía sufrir a sus adoradores y las penas terribles que más allá de la tumba estaban preparadas para éstos. Temerosos como eran, los indios deberían concebir pavor ante sus dioses. Pero en seguida venía una contrareacción de los misioneros. Atemorizados los indios, con colores no menos vivos les presentaban al Dios de los cristianos, infinitamente bueno y dispuesto a hacer enteramente felices, en un paraíso descrito como para ser comprendido por los indios, a aquellos que le sirviesen. El golpe sicológico es uno de los más conseguidos que encontramos en todos los métodos.

En contraposición con la historia poco placentera en la que iban involucradas las enseñanzas de la religión índica, los misterios del cristianismo, aseguraba Luis Jerónimo de Oré, tenían la cualidad de ser una historia agradable, en la cual, por otra parte, resplandecía de tal manera la verdad, que su aceptación se imponía en virtud de su misma belleza intrínseca [90]. Esta convicción nos descubre el fundamento de otros varios procederes que observaremos en los misioneros. Ellos estaban persuadidos de que la verdad del cristianismo era tan patente que, bien expuesto, no había nombre de buena voluntad que pudiese resistir a ella; los argumentos en que se funda, dice Quiroga, «al mismo demonio convencerán» [91]. Conjugada esta persuasión de los misioneros con la sicología altamente crédula en materias religiosas que distinguía al indio, los misioneros concluyeron que la demostración del cristianismo era tarea fácil [92]. Aquí se encuentra la razón del porqué algunos, erróneamente por cierto, apenas si le daban importancia a la refutación de los errores idolátricos de los indígenas [93], y porqué todos los misioneros, en este caso con razón, apenas si insistían, como veremos más adelante, en demostrar con argumentos la verdad de la nueva religión que predicaban. Una lúcida y reiterada exposición de la misma, acomodada a su capacidad, bastaba para obtener su asentimiento.

---

[90] Oré, *Símbolo cathólico*, 62r.

[91] Quiroga, *Coloquios de la verdad*, 113, 128; Zurita, *Theologicarum de Indis*, 31v; Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 301.

[92] Acosta, *De procuranda*, 245; id., *Historia natural*, 533; Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 301.

[93] Polo de Ondegardo, *Relación de los fundamentos*, en *Informaciones*, I, 82; Acosta, *De procuranda*, 400. Acosta en este pasaje no hace sino recoger la opinión de Polo de Ondegardo, según él mismo lo dice expresamente.

CAPITULO III

LA CAPTACION DE LA BENEVOLENCIA

Tratándose de proponer a los indios, para su aceptación, una nueva doctrina, el primer paso que a este respecto había que dar consistía en que los misioneros trabajasen por captarse de antemano la benevolencia de aquellos a quienes iban a doctrinar. Porque no se escucha a aquel a quien no se ama, y porque la mejor manera de que se crea lo que dice uno es comenzar por hacerse simpático ante aquel a quien uno se dirige.

La conclusión es de sentido común, pero quizá no sea superfluo hacer constar que ante los indios esta previa captación de la benevolencia revestía una importancia especial. Una persona culta juzga de lo que oye en parte según el concepto que se ha formado de aquel a quien escucha, en parte según el aprecio que lo que dice le merece. En los indios, empero, no se podía esperar un discernimiento entre el predicador y lo que predicaba. Pueblo infantil como era, juzgaba no de la doctrina por sí misma, sino por la persona que la proponía: si ésta le era simpática o le profesaba afecto, la escuchaba; en caso contrario se desentendía de cuanto dijera. Motolinia nos refiere a este respecto un caso sintomático. Por cierta aldea de indios, llamada *Yetiolatlan*, hacía ya mucho tiempo que no había pasado misionero alguno, y los habitantes anhelaban la llegada de uno cualquiera para que les bautizara sus hijos. Acertó, por fin, a pasar un religioso, pero como se dió la coincidencia de que precisamente el tal en ocasiones anteriores no había sido muy benévolo para con los indígenas, y éstos, por lo mismo, no le profesaban afecto, por muchos esfuerzos que hizo le fué de todo punto imposible conseguir de los indios que le trajesen sus hijos al bautismo. Se personó más tarde por la aldea otro misionero, a quien los nativos profesaban cariño, y entonces el porte de éstos fué completamente distinto. El hecho es más revelador todavía si se tiene en cuenta que se trataba de indios

ya convertidos. El mismo historiador añade que no fué ésta la única vez que tuvo lugar un caso semejante [1].

Respecto de la captación de la benevolencia de los indios, la posición de los misioneros era inicialmente desfavorable. El misionero, en su calidad de español, y el cristianismo, en cuanto religión de los españoles, eran dos cosas que iban asociadas ante los indígenas con el hecho, para ellos desfavorable, de la conquista armada. Aun prescindiendo de que toda doctrina nueva se recibe siempre con reservas. Nada, pues, tiene de extraño que los indígenas rehuyeran hasta el simple hecho de prestar oídos a la exposición del cristianismo cuando, con razón o sin ella, se encontraban enojados contra quienes se lo iban a predicar [2]. En estos y semejantes casos, sin una previa captación de la benevolencia de los indios por parte de los misioneros, aquéllos ni siquiera se hubieran dignado prestar atención a lo que éstos les predicaban.

Sólo que esta posición inicialmente desfavorable estaba destinada a encontrar, en esta misma dificultad, uno de los factores que al correr de los años iban a contribuir más poderosamente en favor de ella. Al constatar los indios la diferencia existente entre el conquistador o colono y el simple misionero, la bondad y el sentido paternal de éste adquiría, en contraste con la conducta de aquéllos, un resalte tanto más lúcido cuanto menos acostumbrados a ello estaban los indios. El cronista Remesal ya se percató de ello, y refiere a este respecto un caso concreto. En 1545 los dominicos de Guatemala se disponían a entrar, con toda clase de precauciones, en el pueblo de *Xicalango*. Contra todo lo que habían podido suponer, el cacique de la aldea salió personalmente a recibirlos, y no satisfecho con darles esta muestra de afecto y deferencia, llegó hasta lavarles los pies y destacar un indio para que les suministrase agua, maíz, pescado fresco, etc., pues suponía que los misioneros vendrían hambrientos y sofocados de sed. Se trataba de indios infieles, a quienes los dominicos no tenían en muy alto concepto en relación con su bondad de ánimo. Admirados, por lo tanto, de una recepción tan inesperada, el cacique mismo les explicó la causa: ellos sabían que, a distinción de los españoles, los misioneros no iban a la búsqueda de sus haberes ni con la intención de inflingirles mal alguno; les movía sólo el interés por su bien espiritual [3].

---

[1] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 161-2. Véase también *Relación de lo que hicieron y pasaron los indios del pueblo de Quauhtinchan por no perder la doctrina y amparo de los frailes de S. Francisco*, 1569, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, I, 70-91; *Relación sumaria de lo que pasaron y padecieron los indios naturales de S. Juan Teotihuacan por tener doctrina de los frailes de S. Francisco*, 1557 (*Ibid.*, I, 92-8); MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 252, 333-358.

[2] VIVERO, *Carta al Rey*, La Plata 21 de noviembre de 1572, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 659; L. LÓPEZ, S. I., *Carta a S. Francisco de Borja*, Lima 29 de diciembre de 1569, en *Monumenta Peruana*, I, 328-9.

[3] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 255. Diego de Landa (*Relación de Yucatán*, 99) afirma también esto expresamente.

Esto es precisamente lo que nos explica uno de los caracteres por el que este método se distingue de los demás: que los efectos por él producidos parecen, a primera vista, superiores a las causas que los determinaron. En él no encontramos nada que se salga de los moldes ordinarios. Queremos decir que los medios empleados por los misioneros para captarse la simpatía del indio son medios tan normales y están de tal manera exentos de ciertas espectacularidades encontradas en otros métodos, que llama la atención cómo los indios llegaron a simpatizar en tal grado con la persona de los misioneros, cuando éstos, al parecer, nada hicieron de extraordinario respecto del particular. Incluso las medidas adoptadas para salvaguardar esta simpatía o impedir su enajenamiento están desprovistas de esos matices de urgencia y singularidad que podremos observar en las tomadas para proteger los frutos de otros métodos que veremos más adelante.

Esto no quiere decir que, en ocasiones, los misioneros no sobrepasaran, para captarse la benevolencia del indio, aquellos límites de bondad y cariño hacia los indígenas con que ordinariamente éstos se suelen demostrar. En ocasiones sí los sobrepasaron, pero en su manera ordinaria de obrar no necesitaron llegar a tales extremos.

* * *

Para captarse la benevolencia del indígena, los medios empleados en Indias fueron unos positivos, consistentes en hacer aquellas cosas que concurrían a atraer hacia el misionero la simpatía de los indios. Otros fueron negativos, dirigidos a impedir todo aquello que pudiera malquistarlos con los mismos.

De por sí, no cabe duda de que ambos debieron ser llevados a la práctica de una manera simultánea, puesto que tanto los primeros como los segundos concurrían a un mismo fin y porque los unos sin los otros eran inoperantes. A juzgar, sin embargo, por los datos que a este respecto poseemos, podría establecerse entre ellos cierta sucesión cronológica, la que, empero, no creemos tampoco deber urgir demasiado. Esta sucesión consistiría en que, a los principios de la empresa nacional, en cada región de Indias parecen predominar los medios positivos, para acaparar luego mayor atención los de índole negativa. No porque los primeros dejaran de existir al correr de los años o porque los segundos fueran descuidados en un principio, sino porque, obedeciendo éstos a órdenes regias o eclesiásticas, el mayor fervor de los primeros misioneros excluyó toda intervención en este punto, ya que la misma sensibilidad de éstos supo qué cosas evitar para no malquistarse con los indígenas. Posteriormente, la paulatina disminución del fervor, junto con el cambio de circunstancias que poco a poco se fué operando en Indias, hicieron más necesaria la prohibición por parte del Rey y de las autoridades eclesiásticas de cosas que juzgaban menos convenientes para captar o conservar entre los indios la simpatía que se pretendía.

Otra observación preliminar resta que hacer sobre el presente método. En casi todos los que ulteriormente estudiaremos, las medidas adoptadas con relación a ellos se toman con el fin explícitamente declarado de conseguir lo que con el respectivo método se intenta, insistiendo, además, en la importancia de éste. Aquí, por el contrario, nunca se hace alusión directa a lo que con los medios positivos se pretende, y sólo incidentalmente si se trata de los negativos. El objetivo, pues, a que ellos iban dirigidos hay que deducirlo de sus consecuencias, y de éstas se colige con suficiente claridad que lo que los misioneros pretendían era captarse la benevolencia del indio, condición esta indispensable para que sus palabras fueran escuchadas atenta y afectuosamente, so pena de que su predicación cayera en el vacío.

I.—Medios positivos.

El sentido paternal del misionero.

Tal vez no sea pura casualidad, sino intuición del valor de método que para captar la simpatía de los indios sus palabras podían entrañar, la manera cómo Fr. Pedro de Córdoba inicia en 1545 su *Doctrina cristiana*. Sin preámbulo de ninguna clase, comienza dirigiéndose directamente a los indígenas y, sin rebozo alguno, les declara todo el amor que hacia ellos anidaba en su pecho y a lo que este amor les impulsó. «Muy amados hermanos—les dice—, sabed y tened por muy cierto que os amamos de mucho corazón, y por este amor que os tenemos tomamos muy grandes trabajos viniendo de muy lejas tierras y pasando grandes mares, poniéndonos a muchos peligros de muerte por veniros a ver, y por deciros los grandes y maravillosos secretos que Dios nos ha revelado» [4].

Teniendo en cuenta que una *Doctrina*, y de manera particular ésta de Fr. Pedro de Córdoba, es tanto un reflejo de lo que los misioneros hacían como una indicación de lo que en adelante debían hacer, consideramos altamente sintomático para nuestro caso que, antes de empezar a exponer ante los indios las verdades de nuestra religión, se comenzase a captar de antemano la benevolencia de los mismos para con los misioneros. Así como consideramos también digna de atención la manera a que se recurre para captarla. Los misioneros sabían que el indio era infantil y que para impresionarlo o atraerlo la vía más apta era la del corazón. Por ello adoptaron para con los mismos la posición inicial de padres. Pero de padres que ya no sólo los amaban de una manera cualquiera, sino que los querían «de mucho corazón» y que, impulsados por este amor paternal y tierno, se habían expuesto a indecibles peligros por venir a salvarlos.

---

[4] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 3 y 65. Por Motolinia sabemos que los franciscanos les repetían esto con mucha frecuencia a los indios (Motolinia, *Historia de los indios*, 135).

Esta posición de padres, adoptada en la *Doctrina* de 1545, aparece todavía más patente en la de los dominicos de México de 1548. En la primera, los indios son llamados «hermanos»; en la segunda, los misioneros se dirigen a ellos llamándolos «amados y muy queridos hijos míos», e insisten aún más en las pruebas de amor que les profesaban [5].

Estas *Doctrinas* no son, por otra parte, dos casos esporádicos. Antes que ellas se compusiesen, ya los doce apóstoles franciscanos de México se habían dirigido en 1524 a los caciques y sacerdotes de Tenochtitlan, y habían comenzado también por captarse su simpatía empleando casi exactamente los mismos términos que encontramos en aquéllas [6].

Esta coincidencia entre la manera de comenzar las *Doctrinas* y el modo cómo los franciscanos de México se presentaron por primera vez ante los representantes de los indios, hace concebir la sospecha de que los misioneros iniciaban su predicación dirigiéndose a los indígenas de la manera indicada en las *Doctrinas* aludidas, las cuales, a su vez, no serían más que un reflejo de lo que aquéllos venían ya haciendo en la práctica. O, si las palabras no eran las mismas o parecidas, al menos el tono suave y paternal no debía faltar. Es significativa a este propósito la crítica que Blas Valera hace del discurso que Valverde dirigió a Atahualpa cuando, momentos antes de ser éste llevado al patíbulo, realizó intentos de convertirlo al cristianismo. El jesuíta aduce nominalmente a cinco escritores contemporáneos suyos, y dice que, tanto éstos como otros muchos que escribieron sobre materias relacionadas con el antiguo Imperio de los Incas, todos están de acuerdo en recriminar como seco y áspero, desprovisto de toda dulzura, el discurso del dominico [7].

Este discurso a que se refiere Valera pudo ser o no auténtico, pero esto carece de importancia para nuestro caso. Lo interesante es observar cómo el jesuíta, al darlo por verdadero, lo critica por encontrarlo desprovisto de afecto hacia el Inca. Y no lo hace sólo él, sino también los autores que aduce. Perteneciendo éstos a todos los períodos del siglo XVI, desde la mitad de la centuria hasta finales de la misma en que escribe Valera, puede observarse en el Perú una trayectoria de pensamiento adverso decididamente a toda alocución inicial dirigida a los indios que no estuviese informada por un espíritu de blandura y cariño hacia ellos.

Si, pues, en un sentido positivo, el ambiente era que el primer contacto con el indígena llevase consigo el sello del afecto, nada más natural que los misioneros así lo hicieran.

Haciendo el tránsito de la primera presentación del misionero ante los

---

[5] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 11r.

[6] POU Y MARTÍ, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 304, 305, 306, 307, 313, 314, 316, 319, 320.

[7] B. VALERA, S. I., *La historia de los Incas*, ed. F. A. Loayza, Lima 1945, 140.

indios al contacto diario con los mismos, observamos siempre en aquéllos un porte paternal muy recargado de cariño.

Y es que, efectivamente, el misionero demostraba amar al indio como a un hijo. En la imposibilidad de aducir aquí todos los pasajes en que aquéllos, al referirse a éstos, parecen no encontrar nunca los términos suficientemente expresivos y tiernos con que desearían llamarlos, transcribimos solamente uno de los más representativos. «Son todos aquestos indios—nos dice un franciscano de Nueva España—como unos pajaritos en los nidos a quienes no les han crecido las alas ni crecerán para saber por sí volar, sino que siempre tienen necesidad de que sus padres cuidándolos los acudan con el cebo y alimento a los nidos» [8]. Bellísima metáfora esta, en la que el misionero adopta expresamente el papel de padre con relación a unos hijos que se los representa tan pequeñuelos y tiernos como pajarillos que aun no saben volar.

Siendo los indios como avecillas anhelantes de cariño y el misionero un padre lleno de ternura, nada tiene de extraño que éstos decidieran tratarlos no como a personas adultas, sino como a tiernos y delicados infantes. He aquí, por ejemplo, las expresiones con que determinaron esto los dominicos de Guatemala. En las ordenaciones del convento de Guatemala (1550) decían: «...tratándolos [a los indios] como muy amados y queridos hijos, más con amor y suavidad que con dominio». En el Capítulo Provincial de Cobán en 1570: «se hayan amorosamente con nuestro carísimos hijos los indios..., mostrándoles siempre entrañas de misericordia». Y en el Capítulo de esta misma ciudad en 1574: «tratemos con los indios con espíritu de mansedumbre porque son pequeñitos» [9]. Ni era esto exclusivo de los dominicos. En ocasiones tan solemnes como los Concilios Provinciales, se recomienda a los misioneros adoptar un porte paternal para con los indígenas, con palabras llenas de ternura y afecto hacia ellos [10].

El que en estas y semejantes ocasiones se ordene a los misioneros haberse con los indios como padres para con sus hijos, no quiere decir que tales mandatos fueran necesarios. Aquellos a quienes incumbía tenían el deber de cumplir con sus obligaciones ordenándolo, pero los misioneros no necesitaban de tales preceptos. Lo hacían de propia iniciativa.

Al referir el sentimiento que los indios demostraron cuando en 1538 creyeron que los franciscanos iban a abandonar el convento de Xuchimilco

---

[8] P. Xuárez de Escobar, O. F. M., *Carta a Felipe II*, Nueva España 1 de abril de 1579, en Cuevas, *Documentos inéditos*, 311. Véase también Oré, *Símbolo catholico*, 43v.

[9] Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 312. Véase también A. de la Calancha, O. S. A., *Coronica moralizada del Orden de S. Agustín en el Perú*, Barcelona 1693, 357.

[10] Así lo preceptuaron el tercer Concilio Provincial de Lima, 1582-3 (Saenz de Aguirre, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 243) y el tercer Concilio Provincial de México, 1585 (*Ibid.*, 337).

para ceder su puesto a los dominicos, nos dice Motolinia que una de las razones que aducían los indígenas para hacerlos desistir de la propuesta marcha era: «Acordaos que muchas veces nos decíades que por nosotros habíades venido de Castilla» [11]. Es decir, que los franciscanos, a lo largo de su contacto con los indios, acostumbraban a repetir frecuentemente a éstos aquello mismo con que hemos visto comenzar a las *Doctrinas:* que ellos habían venido desde muy lejos solamente por verlos y salvarlos, como un padre emprende un largo y peligroso viaje cuando llega a sus oídos que un hijo carísimo se encuentra necesitado.

Estas mismas *Doctrinas* no se cansan de llamar a los indios, al dirigirse a ellos, con palabras tan tiernas como las de *amados míos* [12], *hermanos* [13], *hijos o muy* [*mis*] *amados hijos* [14]. Incluso, del franciscano Pedro de Betanzos, misionero de Guatemala, se nos refiere que ya no se contentaba sólo con esto, sino que descendía hasta hablar con los indios «con suavísimas palabras, proferidas en el mismo sonsonete, modo y particularidades de ellos» [15]. Este ardid entrañaba tanta mayor eficacia cuanto más dados eran los indios a querer a aquellos que les hablaban en su propia lengua, sobre todo si lo hacían con propiedad [16].

Ni era sólo con palabras como los misioneros demostraban a los indios el afecto paternal que les profesaban. Pedro de Gante nos dice que para ello recurrían hasta a los halagos [17]. Del mismo Pedro de Betanzos se nos refiere que los acariciaba «con mansedumbre de padre, pasándoles la mano sobre las cabezas, que ellos tenían por agasajo» [18], y de otros franciscanos de Guatemala que, para ganar en 1524 a ciertos caciques de Quezaltenango, recurrían a ingeniosos ardides, procurando ganarles su voluntad «como a niños, familiarizándose con ellos, acariciándolos y procurando en todo aficionarlos a la ley de Cristo Nuestro Señor» [19].

Pero es significativo sobre todo lo demás lo que hacían los dominicos de Chiapa. «Peinábanles el cabello—se nos dice—, quitábanselo, cortábanles

---

[11] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 135.

[12] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 13v, 14r, 20r, 30r, etc.

[13] CÓRDOBA, *Doctrina cristiana*, 3 y 65, 18 y 80, 40 y 100, 48 y 108, 56 y 117; *Tercero Cathecismo*, 24v.

[14] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 11r, 14r, 15v, 18r, 20v, 21r, 26r, 28r, 28v, 31r; FERIA, *Doctrina christiana*, 2v, 4v, 5v, 6r, 7r, 8v, 9v, 14v, etc.; ZAPATA, *Catecismo e Instrucciones*, 316r, 317r, 320v, 321r, 322v; *Tercero Cathecismo*, 28r.

[15] VÁZQUEZ, *Crónica*, II, 172.

[16] *Relación de la fundación, capítulos y elecciones que se han tenido en esta Provincia de Santiago de esta Nueva España, de la Orden de Predicadores*, 1569, en CDIA, V, 453; PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 22, 95; ARLEGUI, *Crónica de Zacatecas*, 41; LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán*, 254.

[17] P. DE GANTE, *Carta a Felipe II*, México 23 de junio de 1558, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 223.

[18] VÁZQUEZ, *Crónica*, II, 172.

[19] VÁZQUEZ, *Crónica*, I, 20.

les uñas, lavaban la cara y el cuerpo, vestíanles camisas, poníanles gregüescos o calzones, juntábanles la ropa, ceñíansela, enseñábansela a cortar y coser, y aun no se desdeñaban de decirles el modo de cumplir con sus necesidades corporales decentemente, hacíanles casas, trazábanselas, disponíanselas» [20].

Aquí ya no se trata de un afecto común hacia el indio. Incluso supera el sentido de la paternidad. Como dice el cronista que refiere lo anterior, el comportamiento de los misioneros para con el indio era el de una auténtica madre.

El misionero, protector del indio.

El 23 de julio de 1543, el Cabildo de México discutió en sesión solemne una nueva alarmante. Resultaba que el franciscano Jacobo de Tastera había acabado de regresar de Castilla, y una gran multitud de indios le había salido a recibir. Para demostrarle su afecto, los indígenas llovieron dones sobre él, le agasajaron, le erigieron arcos triunfales, barrieron las calles por donde había de pasar, le arrojaron flores y hasta lo transportaron en andas. Le tributaron, en una palabra, el recibimiento digno de un Virrey. ¿A qué obedecía todo esto? Sencillamente a que Fr. Jacobo, juntamente con otros franciscanos, había informado a los indígenas, según la versión del Cabildo, de «que los venía a libertar y restaurarlos a su antigua condición antes de ser colocados bajo el poder de España» [21].

Una noticia como ésta probablemente no pasaba de ser una falsa especie. Es fácil que los indios dieran una amplitud desmesurada a las palabras con que los franciscanos comunicaron a los indios la promulgación de las *Leyes Nuevas*, o que interpretaran literalmente lo que aquéllos sólo les querían significar de una manera metafórica. Pero para nuestro caso esto carece de relieve. El hecho aquí nos interesa porque tiene un doble significado: es, en primer término, una muestra de cuán presente llevaban los misioneros en la mente la protección del indio (al regresar de España lo primero que les comunican es que vienen a protegerlos), y en segundo lugar es índice de cuán anhelantes estaban los indios de esta protección, y cómo estimaban a aquellos que les venían a defender.

El oficio de protector del indio era un medio eficacísimo para ganarse su simpatía.

Conscientes del valor de este recurso, los Padres del primer Concilio Provincial de Lima (1552) impusieron a cada sacerdote con cargo de indios la obligación de visitar una vez cada año, por lo menos, los pueblos del respectivo distrito. Y, entre otras cosas que en la visita debían practicar,

---

[20] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 311.

[21] I. BEJARANO, *Actas del Cabildo de la ciudad de México*, IV, México 1924, 467.

ocupaba un lugar muy destacado la protección del indígena. El misionero, en efecto, debía procurar que los indios no fueran maltratados; que los caciques distribuyeran equitativamente entre todos los tributos, y que, en fin, pusiera remedio en los pueblos a todo lo que pudiera, y aquello que no le fuera posible remediar que lo anotase para comunicarlo a los prelados eclesiásticos o autoridades civiles, con el fin de que ellas proveyesen [22]. El misionero aparece aquí como el único capaz de vigilar por el bienestar del indígena, y el Concilio se apresura a confiarle, expresa y positivamente, este cometido.

Acordes con el espíritu del Concilio de Lima están las disposiciones que en 1552-3 promulgó el gobernador Tomás López para Yucatán. En ellas ordenaba que los caciques y principales hiciesen cada año una junta para examinar los malos tratos, robos y demás extralimitaciones que hubieran recibidos de los misioneros o de otro español cualquiera. Una vez puestos de acuerdo, se dirigirían a los religiosos para informarles de las quejas que a este respecto tuviesen. Sobre los misioneros recaía la obligación de salir a la defensa de los indios, denunciando los culpables a la Audiencia para que recibiesen el castigo merecido [23].

Aun independientemente de estos preceptos, estrechamente unido como iba el oficio de protector a la posición de padres que para con los indígenas adoptaron los misioneros, éstos estuvieron muy lejos de descuidarlo, y ello contribuyó de hecho poderosamente a captarles la benevolencia del indio.

Cómo ejercían el oficio de protector nos lo dice en muy pocas palabras Motolinia: Procurando favorecerles en todo, trabajando por suprimir los agravios que recibían de los españoles [24].

Dejando aparte las innumerables instancias que los misioneros hicieron ante la Corona o ante el Consejo de Indias para que pusieran coto a los desafueros que se cometían, porque probablemente no llegaban al conocimiento de los indígenas y, por lo mismo, no contribuían tampoco a ganarles su simpatía, veamos la protección que les dispensaban estando ellos mismos presentes.

Remesal nos afirma que los dominicos de Guatemala reprendían a los españoles en presencia de los nativos por el mal trato que dispensaban a éstos [25]. Desde Nueva Granada el franciscano Jerónimo de San Miguel nos informa que tanto él como los demás religiosos nunca dejaban de hacer lo que tocaba a su oficio. Con esta expresión quería significar que reprendían los agravios de que eran objeto los indios [26]. Esta reprensión, añade

---

[22] MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 52-3.

[23] LANDA, *Relación de Yucatán*, 354.

[24] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 170; MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 315.

[25] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 332-3.

[26] J. DE S. MIGUEL, O. F. M., *Carta a S. M.*, Santa Fe 20 de agosto de 1550, en *Archivo Ibero-Americano*, 20 (1923) 149. Este mismo Jerónimo de San Miguel parece

Mendieta escribiendo desde Nueva España, era uno de los medios que los misioneros ponían en práctica con el fin deliberado de atraer los indígenas al cristianismo [27].

Por otra parte, no se contentaban con reprender. De los franciscanos de Yucatán sabemos que en una ocasión pasaron más adelante, y llevando a la práctica las facultades que se les concedían, delataron a la Audiencia a ciertos encomenderos, siendo así causa de que se personara por el lugar un determinado juez a pedir rigurosa cuenta de los excesos [28].

Naturalmente, tales acciones malquistaban a los misioneros con los españoles. En éstos, la protección que el misionero dispensaba al indio llegó, por una parte a engendrar una especie de celos, pues se quejaban de que los misioneros querían al indio, un extraño, más que a ellos mismos, sus compatriotas [29]. Por otra, cobraron odio a los religiosos, llegando incluso la malquerencia a ser, en ocasiones, verdaderamente grave para éstos [30].

---

haber sido uno de los más valientes censores de las injusticias que se cometían contra los indios. De él dice Piedrahita: «Aunque buen predicador y mejor teólogo, afeaba de suerte sus letras con la imprudencia de que las revestía...» (L. Fernández Piedrahita, *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá 1881, 322).

[27] Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 312.

[28] Landa, *Relación de Yucatán*, 99.

Tal vez haya que buscar en este temor de ser delatados por los misioneros una de las causas de la repugnancia que muchos encomenderos sentían en que los religiosos fueran a predicar a sus encomiendas, no obstante que ellos tuvieran abandonada la cura espiritual de sus indios. Con este motivo, la Corona expidió el 18 de octubre de 1548 y luego el 10 de diciembre de 1550 sendas Cédulas a la Audiencia de los Confines (Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 474-5), el 7 de setiembre de 1543 otra a la Audiencia de Santa Fe (A. de Zamora, O. P., *Historia de la Provincia de S. Antonino del Nuevo Reino de Granada, del Orden de Predicadores*, Caracas 1930, 240-1), y el 9 de mayo de 1551 otra tercera dirigida a los encomenderos del Perú (*Disposiciones complementarias*, 1, 118).

[29] Motolinia, *Historia de los indios*, 170; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 316-7.

Los españoles llegaron incluso a decir que si los misioneros protegían tanto a los indios era porque los odiaban a ellos mismos (*Carta para el confesor del Rey, Fr. Bernardo de Fresneda, Obispo de Cuenca, en nombre del P. Provincial*, Tlaxcala 20 de mayo de 1564, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, IV, 26).

[30] J. de S. Miguel, *Carta a S. M.*, Santa Fe 20 de agosto de 1550, en *Archivo Ibero-Americano*, 20 (1923) 149; Landa, *Relación de Yucatán*, 98-9; Motolinia, *Historia de los indios*, 171; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 310-7.

Tal vez no pueda negarse que, llevados de su celo y del amor a los indios, los religiosos en más de una ocasión obraran con imprudencia al tratar de defenderlos contra los colonos y en especial contra los encomenderos. En este hecho y en el peligro a que con él se exponían habrá que buscar la causa por la que el Arzobispo Zapata daba, a finales de la centuria, un sabio consejo a los misioneros. Les decía, en efecto, que cuando observaran abusos en los encomenderos procuraran de éstos, con buenas maneras, que los evitaran. En caso de no conseguir nada, que los delataran al Obispo para que éste, junto con el Gobernador, los remediase. Y con el fin de que a los indios no les pasase desapercibido lo que el misionero hacía por ellos, añade: «Y procurará siempre dar a entender a los indios lo que por ellos hace, para que le cobren amor» (Zapata, *Catecismo e Instrucciones*, 267v.).

Pero ello mismo es, a su vez, la mejor prueba de cuán en serio tomaron los misioneros el oficio de protector. En Nueva España los franciscanos podían decir a los colonos y encomenderos españoles, sin temor de ser desmentidos, que si ellos (los religiosos) no hubieran protegido a los indios, los mismos españoles ya no tendrían tampoco de quién servirse [31].

A los indígenas no les pasaba desapercibido el esfuerzo de los misioneros. Conscientes de cuán decididos estaban éstos a protegerlos y de cuántos trabajos sufrían por este motivo, a ellos acudían con plena confianza a quejarse y buscar consuelo [32]. Fr. Diego de Landa añade que los nativos de Yucatán no hacían cosa ninguna sin haberse aconsejado previamente con los religiosos [33].

Podía suceder, no obstante, que el misionero se viese impotente para hacer nada a su favor. Mendieta proponía para estos casos una solución que él formula a manera de consejo, pero que tal vez no era sino expresión de la conducta seguida en la práctica por los misioneros. Atento a que fuera de ellos los indios no tenían a donde acudir sin recelo, el franciscano les aconsejaba escucharlos en todas ocasiones pacientemente hasta que los indígenas hubieran expuesto todos sus deseos. Si les era posible, debían satisfacérselos; pero si las peticiones excedían sus facultades, aconsejaba remitirlos a la persona competente. Con el fin, sin embargo, de que los nativos no se creyeran desairados, los misioneros debían representarles claramente cómo no obedecía a falta de amor, sino a imposibilidad absoluta, el hecho de que no accedieran a sus peticiones [34].

La interpretación desfavorable por parte de los indios a que alude Mendieta, sin dejar de ser posible, quizá no fuera tampoco demasiado probable, pues sabemos que la protección que los misioneros dispensaban a los indígenas fué causa de que éstos les cobrasen un verdadero y profundo afecto [35].

El misionero, «todo para todos».

Es sintomático que Luis Jerónimo de Oré, al señalar las cinco cualidades que, a su modo de ver, se requerían en todo misionero de Indias para que su apostolado fuera fructífero, coloque en primer lugar aquella que parece debiera ocupar el último. Entre otras cualidades enumera algunas tan esenciales como la santidad de vida, la idoneidad para desempeñar su come-

---

[31] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 170.

[32] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 296. Véase un caso ejemplar en MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 526-7.

[33] LANDA, *Relación de Yucatán*, 99.

[34] *Avisos tocantes a la Provincia del Santo Evangelio*, 1564, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, IV, 96. Los *Avisos* son de Mendieta aunque no llevan su firma.

[35] *Relación de la Provincia de Santiago de la Orden de Predicadores de Nueva España*, 1569, en CDIA, V, 451-2, 476; LANDA, *Relación de Yucatán*, 99.

tido, la suficiencia en letras y lenguas, y hasta la prudencia. Sin embargo, la que encabeza a todas las anteriores no es ninguna de las antedichas; es la que el franciscano designa con el nombre de «simplicidad», y que hoy denominaríamos llaneza. Luis Jerónimo de Oré consideraba a los indios mansos y tímidos «como corderos». Por esta razón, si se quería abordarlos, era menester que los misioneros se rebajaran hasta el nivel de los indígenas, so pena de que éstos los huyeran como a lobos [36].

El misionero ocupaba un lugar de preferencia entre aquellos mismos a quienes el indio consideraba como superiores a él. Le sucedía algo así como lo que le ocurre a un patán cuando se encuentra ante la presencia de un aristócrata. Si ya no es que esa misma prestancia que observaba en el misionero le inducía a creer que él más que ninguno era el responsable de cuanto desde la conquista venía acaeciendo.

En esta situación, todo apostolado resultaba naturalmente vano. Para que rindiera fruto había que acortar las distancias, y era al misionero a quien le pertenecía comenzar. Con la particularidad de que si lo hacía, no solamente la distancia dejaba de existir, sino que la desconfianza y timidez iniciales por parte del indio estaban llamadas a convertirse en un afecto y simpatía hacia el misionero tanto mayor cuanto más grande era el concepto que de él se habían formado los indígenas.

Complemento, pues, de los dos recursos hasta aquí reseñados, y de los que los misioneros se valieron para captarse la benevolencia del indio, es este otro tercero, consistente en que el misionero se hiciera todo para todos para ganarlos a todos. Que no es más que llevar a la práctica aquella virtud que exigía Oré: la simplicidad.

Los misioneros se hicieron todo para todos, en primer lugar, acomodándose a vivir como lo hacían los indios. Respecto de los franciscanos de la Nueva España, por ejemplo, Motolinia, y sobre todo Mendieta, no se cansan de describirnos la sencillez y austeridad de vida que adoptaron. El primer fruto de la misma fué que los indios tomaran tanta confianza con ellos, que se abandonaran completamente en sus manos. Y, junto con la confianza, un cariño ilimitado, pues se nos dice que les cobraron tan entrañable afecto, que los amaban más que si fueran sus padres o madres naturales [37]. La razón que los indios daban para ello estribaba en que los franciscanos habían adoptado su mismo tenor de vida. Andaban pobres y descalzos como ellos, comían de las mismas viandas, no rehuían su presencia, conversaban con ellos familiarmente [38].

Lo mismo hicieron los dominicos, y fué también idéntico el fruto que

---

[36] Oré, *Símbolo cathólico*, 43v-44r.

[37] Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 251. Véanse todas las págs. 250-6.

[38] Motolinia, *Historia de los indios*, 168; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 252; Focher, *Itinerarium Catholicum*, 73r.

reportaron. Los indios les cobraron un entrañable afecto porque observaban en ellos un porte sencillo, no les molestaban en nada, se satisfacían con los alimentos de que les proveyeran y se guardaban de pedirles ninguna otra cosa ulteriormente [39].

Al tratar de los métodos de autoridad tendremos ocasión de ver cómo no fueron sólo los franciscanos y dominicos de la Nueva España, sino todos los misioneros de Indias en general, quienes adoptaron inicialmente, y luego prosiguieron observando hasta bien entrada la mitad de la centuria, un tenor de vida muy semejante a la de los indígenas. Aquí basta dejar consignado cómo este modo de vivir contribuía poderosamente a captarles la simpatía del indio.

Esto, por parte de los misioneros solamente. En sus relaciones directas con los indios, el hacerse todo para todos aun adquiere mayor resalte. En qué consistía ello, nadie mejor que Acosta lo ha sabido resumir. Para ganarse la voluntad de los indios aconsejaba a los misioneros ejercer el bien para con todos. Visitar al que estuviera enfermo y distraerlo con algún recurso; proveer, al menos de pan, a aquel que experimentara hambre; vestir al que estuviera desnudo; salir a la defensa de aquel que se encontrase sin apoyo; interceder ante los magistrados en favor del perseguido; buscar un modo de casarse a aquel que honestamente lo desease, pero que por sí solo no tuviese probabilidad de conseguirlo; ayudar con consejos a la mejor marcha de una casa; asistir a los que se encontraran en el trance de la muerte; dar sepultura a los que muriesen; salvar a los condenados al suplicio; componer las discordias [40]. En una palabra, que hicieran a los indios todo el bien que les fuera posible.

Este bien había que hacerlo, por otra parte, desinteresadamente, ya que los indios, dice Motolinia, no eran como los españoles. Al corazón generoso y ardiente de éstos, los indígenas oponían una timidez y mansedumbre sorprendentes, en virtud de las cuales se mostraban como encogidos y remisos en agradecer [41]. Ante esta condición de su carácter, no podía aspirarse a recibir de ellos ni una sola muestra externa de reconocimiento. Tanto es así que muchos, engañados por esta aparente insensibilidad ante los beneficios, se inclinaban a pensar que el indio permanecía completamente indiferente ante cualquier favor que se le hiciera. Exactamente igual que si careciese de sensibilidad [42].

Pero las apariencias engañaban. Ciertamente, el indio, con la convicción de que aquel que prosperaba era amigo de los dioses, y el desgraciado, un

---

[39] *Relación de la Provincia de Santiago de la Orden de Predicadores de Nueva España*, 1569, en CDIA, V, 453.

[40] Acosta, *De procuranda*, 457-8. Sobre el pensamiento de Acosta en todo lo referente a la beneficencia entre los indios, véase Lopetegui, *El P. Acosta y las misiones*, 317.

[41] Motolinia, *Historia de los indios*, 112.

[42] Acosta, *De procuranda*, 455; Motolinia, *Historia de los indios*, 112.

desechado de los mismos [43], jamás se movía a ayudar a aquel que se encontraba necesitado, por muy íntimas relaciones de familiaridad o parentesco (aunque se tratase de padres e hijos, esposo y esposa) que entre ambos existiesen, o por muy grave que fuese la necesidad en que se veía [44]. Pero esto precisamente redundaba en favor de los misioneros. Aunque su carácter tímido les hiciese aparecer externamente indiferentes, y sus concepciones religiosas les imposibilitasen para obrar de un modo espontáneo, los indios, en su interior, cotizaban en mucho cualquier bien que se les hiciese [45]. Por otra parte, acostumbrados como estaban a no recibir beneficios de nadie, si los misioneros se los prodigaban, no solamente nada había que en tan alto grado les sorprendiese, ni nada que más les admirase, o que más elogiosamente comentasen entre sí [46], sino que, a la larga, tales muestras de benevolencia terminaban por captarles de tal manera los corazones que, ya no contentos con agradecerlos, a sí mismos se entregaban por completo a su bienhechor [47].

En conformidad, pues, con el consejo de Acosta (que quizá, incluso, no fuera sino exhortación plasmada en lo que a lo largo del siglo XVI se venía haciendo ya por la mayor parte de los misioneros), éstos desplegaron hacia los indios un verdadero alarde de caridad.

El segundo Concilio Provincial de Lima les ordenaba, de un modo general, que se preocupasen por conocer las necesidades de cualquier clase que aquejasen a los indígenas cuya cura espiritual les estaba encomendada. Y,

---

[43] POLO DE ONDEGARDO, *De los errores y supersticiones de los Incas*, en *Informaciones*, I, 8.

[44] *Relación del Arzobispo de México al Real Consejo de Indias*, México 15 de mayo de 1556, en CDIA, IV, 497-8; *Varias noticias curiosas sobre la Provincia de Popayán* (hacia 1561), en CDIA, V, 488-9; POLO DE ONDEGARDO, *Relación de los fundamentos para guardar a los indios sus fueros*, s. l., 26 de junio de 1571, en *Informaciones*, I, 114; ID., *De los errores y supersticiones de los Incas*, *Ibid.*, I, 8; R. DE LIZÁRRAGA, O. P., *Descripción de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, en *Nueva Biblioteca de Autores Españoles* (NBAE), XV, Madrid 1909, 563; A. GONZÁLEZ, *Ordenanzas para los corregidores*, 1593, en GROOT, *Historia de Nueva Granada*, I, 520; ACOSTA, *De procuranda*, 533; *Tercero Cathecismo*, 171r; G. GARCÍA, O. P., *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales, averiguado con discursos de opiniones*, Valencia 1607, 89-90.

A no ser que se refiera a la época en que él escribe, Landa parece ser uno de los pocos que disienten respecto de la falta de ayuda y caridad mutua que los autores citados afirman de los indios. El, en efecto, nos presenta a éstos como modelos de cooperación entre unos y otros (LANDA, *Relación de Yucatán*, III). No está claro, sin embargo, a qué época se refiere. Los pasajes anteriores y posteriores están dedicados a relatar las costumbres de los indios antes de su incorporación al cristianismo. El pasaje aludido debía referirse, por lo tanto, a esa misma época, pero a diferencia de lo que hace en los demás aquí habla en presente y no en pasado.

[45] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 112; ACOSTA, *De procuranda*, 455; GARCILASO, *Comentarios*, III, 235.

[46] ACOSTA, *De procuranda*, 533.

[47] ACOSTA. *De procuranda*, 455.

naturalmente, que se las procurasen remediar. Sucedía, sin embargo, que, residiendo durante la mayor parte del año en la *doctrina* o cabecera del distrito, al misionero se le podían escapar muchas de las necesidades en que se viesen envueltos los indios de los aledaños. Para que, por falta de información, no quedase ninguna sin solucionar, el mismo Concilio prescribía que a los alguaciles o fiscales, o sea, aquellos dos o tres indios que estaban nombrados en cada pueblo para vigilar sobre la doctrina e idolatrías durante la ausencia del sacerdote, se le encomendase también la tarea de observar todas las necesidades, corporales y espirituales, que aquejasen a los indios, y en la ocasión oportuna que diesen parte de ellas al misionero para que éste las atendiese [48].

El precepto es de 1564, y, sin embargo, en 1573 aun se llevaba a la práctica en parajes tan alejados de Lima como Quito. De los misioneros allí residentes sabemos, en efecto, que si entre semana llegaba a su conocimiento la noticia de que había surgido entre los indios alguna necesidad, inmediatamente abandonaba uno de ellos el convento y acudía a socorrerla. Parece incluso que ponían un interés especial en atender a esta clase de necesidades inesperadas, destacándose en el cuidado los franciscanos. Esto les granjeó también un cariño particular entre los indígenas [49].

Es también iniciativa de los Concilios, pero esta vez de los de México, otro consejo singular sugerido a los misioneros. En el primer Concilio Provincial de aquella ciudad (1555), y luego en el tercero, celebrado treinta años más tarde (1585), se les aconsejaba que visitasen las cárceles una vez por semana y procurasen consolar a los que se encontrasen detenidos en ellas. Y pasan más adelante. Encargan también a los misioneros que entrevisten a los jueces y, según la expedición de la causa, que abogasen ante ellos por la libertad de los reos [50].

Curioso y caritativo es asimismo un canon del primer Sínodo Limense (1582). En él se encarga a todos los párrocos que cada sábado, lo mismo que en las vísperas de las fiestas pascuales, pidan limosna para los pobres que, viéndose necesitados, experimentaran sonrojo en ir mendigando de puerta en puerta. La postulación de la limosna la debían hacer yendo acompañados del vicario parroquial o de otra persona, y tendrían un libro para anotar cuánto y cómo lo distribuían [51]. Tres años más tarde, en 1585, recoge este mismo canon el tercer Sínodo de aquella misma ciudad y, dejándolo intacto en lo que se refiere a los párrocos de españoles, introduce

---

[48] MATEOS, *Segundo Concilio Provincial limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 611-2.

[49] *Relación de la ciudad de San Francisco de Quito*, 1573, en *Relaciones geográficas*, III, 99.

[50] LORENZANA, *Concilios Provinciales*, 143; SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 337.

[51] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 276.

pequeñas modificaciones respecto de los de indios. En adelante, la petición de la limosna para los indígenas necesitados había de hacerse todos los domingos; se debía también tomar nota, pero ahora ya hasta del día, mes y año, de todo cuanto se repartiese, y la distribución sería pública, pues había que hacerla en presencia de los caciques de los indios [52].

Tenemos ya en estos decretos conciliares varias muestras de cómo los misioneros acudían a socorrer las necesidades de los indios. Muestras llenas de sensibilidad y amor para con los mismos. Pero, además de éstas, aun existen otras, no menos delicadas, de las que los Concilios no nos hablan.

Sin salirnos de la ayuda prestada a los que se encontraban en situaciones económicas desfavorables, es significativa la conducta que, al emprender sus misiones ambulantes, observaban los jesuítas del Perú. Con el fin de captarse de antemano la benevolencia de aquellos a quienes iban a predicar, los misioneros de la Compañía llevaban siempre consigo algunas cargas de pan, junto con otras varias cosas aptas para regalos, y las distribuían generosamente entre los pobres y enfermos. Los indios las estimaban tanto más cuanto que para ellos eran imposibles de adquirir [53].

Un comportamiento semejante lo encontramos en dos franciscanos de la región de Jalisco (México) en 1580. Fr. Pedro del Monte y Fr. Andrés de Medina estaban empeñados en abordar cierta tribu de indios aun sin reducir. Como la penetración entre los mismos era de todo punto imposible, antes de intentarla recogieron gran cantidad de maíz y, una vez amontonado, se llegaron a decir a los indígenas cómo se condolían de la necesidad en que se encontraban; que saliesen, pues, cuantos quisieran y cargasen con maíz a opción. Los infieles lo ejecutaron así, y desde aquel momento su voluntad quedó ganada para los misioneros [54].

Aunque restringido a los franciscanos del Perú, un resumen gráfico de todo cuanto venimos diciendo nos lo ofrece Guamán Poma de Ayala. Con una ingenuidad sin par y con una visión intuitiva y simplista de los hechos, no en todos los momentos exacta ni objetiva, pero siempre valiosa porque refleja los sentimientos de los indígenas, el cronista indio inserta en cada capítulo de su relato una figura por medio de la cual representa gráficamente lo que, en su concepto, resume la característica de los personajes o instituciones que por la crónica van desfilando. Al llegar a los franciscanos, la

---

[52] Sáenz de Aguirre, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 417.

[53] A. Oliva, S. I., *Historia del Reino y Provincias del Perú, de sus Incas Reyes, descubrimiento y conquista por los españoles de la Corona de Castilla, con otras singularidades concernientes a su historia*, Lima 1895, 201. Véase también *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*, ed. F. Mateos, I, Madrid 1944, 223 (La *Historia* lleva doble paginación, una en la cabecera de la página que corresponde a la del manuscrito objeto de la edición, otra en la parte inferior de la página propia de la edición presente. Citamos la última).

[54] Tello, *Crónica miscelánea*, libro II, 633.

ocurrencia que tiene es, para nosotros, altamente significativa. Diseña toscamente un religioso ofreciendo un pedazo de pan a cierto indio, al mismo tiempo que le dirige estas palabras: «Huérfano, como este pan. Sea todo por amor de Dios» [55].

El franciscano podría cambiarse por otro misionero de cualquier Orden religiosa que fuere y la representación seguiría siendo exacta en sus términos generales.

Un último campo en el que los misioneros llevaron a la práctica la consigna de hacerse todo para todos lo encontramos en la asistencia que prestaron a los enfermos. Fué éste también uno de los factores que más decididamente contribuyeron a granjearles la simpatía del indio.

En la Nueva España, donde las epidemias entre los indígenas parecen haber sido más frecuentes y graves que en las demás partes de Indias, es también donde encontramos ejemplos más abundantes y heroicos de caridad.

Tan pronto como en 1532, ya Fr. Pedro de Gante nos habla de una enfermería edificada junto al convento de los franciscanos de México. Primariamente estaba destinada a la asistencia médica de los niños que se educaban en el convento, pero en ella se recibían también a adultos cualesquiera que desearan ser asistidos. De hecho, el número de éstos alcanzaba a veces la respetable cifra de trescientos o cuatrocientos pacientes. Cuánto contribuyó a captar la benevolencia de los indígenas para con los misioneros es el mismo Fr. Pedro de Gante quien nos lo dice. La enfermería prestaba un gran alivio a los pobres y necesitados; éstos se dejaban impresionar por la caridad de los religiosos y concebían simpatía hacia ellos y su religión. De esta manera se predisponían para escuchar sus palabras y terminaban por convertirse [56].

En 1563 se propagó una epidemia de sarampión en las provincias de Michoacán y Jalisco, en la que sucumbieron multitud de indios. Los franciscanos acudieron generosamente en su ayuda, atendiéndoles no sólo con medicinas, sino hasta dándoles personalmente de comer con el mayor aseo y limpieza. Quien esto nos refiere añade que no se trata de un hecho esporádico, sino que la asistencia prestada en esta y semejantes ocasiones por los franciscanos era cosa de «siempre». Ello les granjeó tan profundo amor por parte de los indios que perduró a lo largo de todo el siglo XVI [57].

Lo mismo que los franciscanos hacían, por ejemplo, los agustinos. Ya en las primeras instrucciones que se les dieron cuando salieron a predicar entre los indios se les aconsejaba que curasen personalmente a los enfermos [58]. Pronto tuvieron ocasión de demostrar que el consejo no lo relegaron

---

[55] F. GUAMÁN POMA DE AYALA, *El primer nueva crónica i Buen gobierno*, ed. A. Posnansky, La Paz 1944, 639.

[56] GANTE, *Carta al Emperador*, México 31 de octubre de 1532, en *Cartas de Indias*, 52-3.

[57] TELLO, *Crónica miscelánea, Libro* II, 592.

[58] GRIJALVA, *Crónica*, 357.

al olvido. En la epidemia de 1543 estos religiosos «andaban—se nos dice— de casa en casa y de pueblo en pueblo, sangrando y curando a los enfermos. Hacían que los pocos que estaban en pie hiciesen de comer, y ellos por sus propias manos se lo daban, animándolos y exhortándolos». Esta conducta la repitieron de nuevo en las epidemias de 1563 y 1564, lo que engendró en los indios un afecto tan entrañable para con los misioneros que, no encontrando el cronista otro término más adecuado y significativo para describirlo, dice sencillamente «que los tenían por padres» [59].

Como padres se comportaron asimismo en Guatemala los dominicos Durante la enfermedad contagiosa que allí cundió en 1553, el P. Matías de Paz edificó inmediatamente una enfermería de paja. Luego salió por las calles y a cuantos indios enfermos encontraba en ellas los llevaba a la enfermería, no teniendo inconveniente en cargarlos sobre sus propios hombros cuando los atacados no podían trasladarse a pie [60]. Ni fué éste un caso singular. De todos los misioneros en general se nos afirma que visitaban los enfermos, los curaban con sus propias manos, elevaban del suelo las camas, les hacían jergones a base de la hoja de maíz, les preparaban todos los alimentos que fueran a tomar, los echaban a cocer y, cuando juzgaban haber transcurrido el tiempo necesario, volvían a la casa para dárselos al enfermo, ya que los indios eran desaprensivos en este punto [61]. Cumplían a la letra y aun con creces el consejo que se les daba en el Capítulo Provincial de Cobán (1570): que sobre todo pusiesen un cuidado especial en atender a los enfermos, socorriéndolos con sus posibilidades en todo lo que fuera necesario [62].

Por otra parte, los misioneros no se restringieron tampoco a asistir a los indios solamente en las circunstancias especiales que hemos reseñado. La fundación de hospitales y enfermerías fué otra de las cosas que tomaron verdaderamente en serio, tanto en Nueva España como en el Perú (allí más que aquí), de los que Robert Ricard y Cuevas con relación a la primera de las regiones dichas [63], y Armas Medina respecto de la segunda [64], nos han dado ya una visión exhaustiva a la que nada tenemos que añadir.

De lo eficaces que eran estas instituciones para captarles a los misioneros la simpatía del indio, baste aducir el testimonio que, refiriéndose al hospital de Santa Ana de Lima, nos ofrece Fr. Domingo de Santo Tomás. Los infieles quedaban profundamente impresionados ante la caridad de los religiosos.

---

[59] Grijalva, *Crónica*, 216.

[60] Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 385.

[61] Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 311.

[62] Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 312.

[63] Ricard, *Conquista espiritual de México*, 295-305; Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, I, 404-425.

[64] Armas Medina, *Cristianización del Perú*, 402-412. Véase también A. Tibesar, O. F. M., *Franciscan beginnings in colonial Peru*, Washington 1953, 85-6.

Debido a ella, si morían en el hospital abrazaban previamente el cristianismo. Los que tenían la fortuna de curarse, una vez de vuelta en sus tierras propagaban la noticia del buen trato que habían recibido, lo cual generaba en el resto de los indios simpatía hacia sus bienhechores y hacia la religión a que pertenecían [65].

Esto era precisamente lo que intentaban conseguir los misioneros con cuantos beneficios hemos visto que dispensaron a los indios. El Arzobispo Zapata, en efecto, les aconsejaba ser caritativos para con los indígenas. Esta caridad la debían ejercer, por una parte, haciéndoles las buenas obras que pudieran y por otra, simultáneamente, dándoselas a entender con el fin de que, al percatarse de los beneficios que recibían, los indios les cobrasen amor y se dispusiesen para creer cuanto les predicaran [66].

* * *

Para resumir todo lo dicho, transcribamos las palabras del franciscano Pedro Xuárez de Escobar, quien lo hace con mano maestra. «Los religiosos solamente, sepa V. M.—dice escribiendo al Rey—, son sus padres y madres, sus letrados y procuradores, sus amparos y defensores, sus escudos y protectores que por ellos reciben los golpes de cualquier adversidad, sus médicos y curadores así de las llagas corporales y enfermedades como también de los pecados y culpas que cometen como flacos y miserables; a ellos acuden en sus trabajos y persecuciones, hambres y necesidades, y con ellos descansan llorando y quejándose como los niños con sus madres» [67].

Con tantas muestras de afecto como los misioneros dieron a los indios, se captaron plenamente la simpatía y el amor de éstos [68]. Optima preparación por parte de los indígenas para escuchar y acatar la doctrina que aquéllos les iban a proponer.

---

[65] D. de Santo Tomás, O. P., *Carta a S. M.*, Lima 1 de julio de 1550, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 4, 205-6. Véase también *Relación circunstanciada de todo lo hecho en el hospital de Santa Ana, 1548-1568, Ibid.*, II, 402; Meléndez, *Tesoros verdaderos*, I, 511-2, 518-9.

[66] Zapata, *Catecismo e Instrucciones*, 264v-265r.

[67] Xuárez de Escobar, *Carta a Felipe II*, Nueva España 1 de abril de 1579, en Cuevas, *Documentos inéditos*, 311. Véase también Grijalva, *Crónica*, 216.

[68] En páginas anteriores hemos aducido ya suficientes testimonios que corroboran este punto. Como muestras extraordinarias de cariño hacia los misioneros, véase el sentimiento que a los indios embargaba cuando los franciscanos tenían que abandonar una residencia para trasladarse a otra: Motolina, *Historia de los indios*, 134-7; id., *Memoriales*, 128, 168, 171-2; *Relación de lo que hicieron y pasaron los indios del pueblo de Quauhtinchan, por no perder la doctrina y amparo de los frailes de S. Francisco*, 1569, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, I, 70-91; *Relación sumaria de lo que pasaron y padecieron los indios naturales de San Juan Teotihuacan, por tener doctrina de los frailes de S. Francisco*, 1557 (*Ibid.*, 92-8); Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 333-358; *Relación de la Provincia de los Collaguas*, en *Relaciones geográficas*, II, 48.

II.—Medios negativos.

Hemos demostrado hasta aquí cómo los misioneros se llegaron a captar de hecho la benevolencia de los indios a quienes iban a evangelizar. Con ello queda expuesto ya lo esencial del presente método. Ahora nos toca abordar un nuevo aspecto del mismo.

Además de los medios positivos, directamente encaminados a ganarse la voluntad de los indígenas, en Indias se echó mano también de ciertos medios negativos. Arriba hemos definido a los primeros como consistentes en hacer aquellas cosas que de hecho ganaran para los misioneros la simpatía de los nativos; y a los segundos como consistentes en impedir todo aquello que pudiera enajenarles su voluntad. Concretando ahora más los puntos de contacto y los de diferencia que entre ambas clases de medios existen, digamos que los dos convienen en el fin que con ellos se pretendía conseguir, pero que se diferencian en el modo con que unos y otros iban dirigidos a este fin.

En efecto, tanto los unos como los otros estaban encaminados a captar para el misionero la benevolencia del indio, pero por sendas distintas. Los medios positivos de manera directa y, como quien dice, ex profeso. Los negativos, en cambio, sólo indirectamente, y esto en doble sentido: con ellos se quería impedir que, aun prescindiendo de los medios positivos, el indio se malquistara con los misioneros y, dada la existencia de ellos, que sus frutos se pudieran conservar. Existe, por lo mismo, entre ellos una razón de dependencia: los negativos estaban dirigidos a la mayor eficacia de los positivos a los que sirven de complemento. Existe también una relación de categoría: los últimos estaban destinados a captar la benevolencia; los primeros, de por sí, nunca lo hubieran conseguido. Pero, al mismo tiempo, cada uno tiene su fisonomía propia: los medios positivos ya vimos que consisten en que los misioneros «hacían» aquellas cosas que juzgaban necesarias para ganar el corazón de los indígenas; los negativos consistieron en evitar aquellas otras que no se juzgaban convenientes para este mismo fin. Y como se trata de no hacer algo, ya es de suponer que más que en hechos, éstos consisten en preceptos dados a los misioneros por aquellos a quienes incumbía.

Al decir esto, nos referimos a las autoridades de cualquier orden que tuviesen jurisdicción sobre los misioneros, bien fueran éstas civiles, bien eclesiásticas. La preocupación de las últimas, por no dar a los indios motivo de resentimiento o rencor contra los misioneros, existió muy al vivo a lo largo de todo el siglo XVI, y descendió, en ocasiones, a detalles cuya nimiedad es verdaderamente significativa.

Precauciones en las conquistas.

Las normas promulgadas por el Emperador en 1526 y que estuvieron en vigor durante todo el período activo de las conquistas, es decir, hasta la mitad próximamente del siglo XVI, cuidaban mucho de que el primer contacto del misionero con el indio no redundase en desfavor de aquél. Las expediciones armadas, durante este período de tiempo, era necesario hacerlas si se quería llevar a término la empresa de los descubrimientos. Pero, con relación a la captación de la benevolencia del indio, planteaban un grave problema. Puesto que de ellas no se podía prescindir, la asistencia a las mismas de sacerdotes con oficio de capellanes era también una cosa necesaria. Al mismo tiempo, sin embargo, éstos se veían inicialmente comprometidos ante el indio, por el hecho mismo de que nada podía haber tan odioso para él como estas expediciones. Era, pues, menester solucionar el conflicto, y a ello acudió el Emperador escogiendo una vía media. Los sacerdotes asistirían como capellanes de las expediciones, pero habían de ser cuidadosamente seleccionados. Esta selección correría a cargo de los oficiales del Consejo de Indias, y no se habían de escoger para ellas sino sacerdotes, a poder ser religiosos, y de plena confianza en cuanto a su conducta. Es decir, sólo aquellos que ofreciesen garantía de que no comprometerían la empresa misional ya desde el primer paso que se daba en ella, exacerbando con su comportamiento los sentimientos de los indígenas [69].

Esta Real Cédula de 1526 es verdad que se solía incluir íntegra en las *Capitulaciones* que con todo nuevo conquistador acordaba la Corona cuando se aprestaba a emprender el descubrimiento de nuevas tierras [70]. Su inserción, sin embargo, en esa especie de contratos, no parece obedecer a motivos especiales. Era una norma general promulgada para precaver toda clase de posibles excesos y, por lo mismo, había siempre que incluirla a modo de protocolo. Esto, y el hecho de que las demás órdenes reales que emanaron de la Corona durante la primera mitad del siglo XVI no vuelvan a tocar este punto de los sacerdotes que acompañaban a las expediciones, nos hace concebir la impresión de que, en general, la norma de 1526 se llevaba efectivamente a la práctica y, por lo mismo, la captación de la benevolencia del indio por parte de estos sacerdotes quedaba, en cuanto podía quedar, substancialmente a salvo [71].

---

[69] *Real Cédula* de Granada 17 de noviembre de 1526, en D. DE ENCINAS, *Cedulario indiano*, ed. facsímil de la de 1596, IV, Madrid 1946, 224, y CDIU, IX, 273-4.

[70] Véanse varias de estas *Capitulaciones*, comprendidas en el período de tiempo que va de 1526 a 1537, en CDIA, XXII, 153-572, y otras varias entre 1540 y 1544, *Ibid.*, XXIII, 8-97.

[71] Con esto no queremos decir que a partir de 1526 no se volvieron a enrolar en las expediciones sacerdotes cuya presencia en las mismas no fuera de desear. En el capítulo VIII de esta misma obra tendremos ocasión de ver las numerosas Cédulas reales que a lo largo del siglo XVI se expidieron para evitar el paso a Indias de sacer-

A partir, sin embargo, de la mitad de la centuria, nuevas circunstancias hicieron necesarias también nuevas precauciones. Con el correr de los años, la urgencia y necesidad de las conquistas armadas fué disminuyendo paulatinamente, y la Corona suavizó algún tanto el control que sobre las mismas había venido ejerciendo. Por ello nos encontramos que, con relación al Perú sobre todo, en el que restaban más regiones incógnitas que en las demás partes de Indias, a partir de 1542 se empieza a conceder a las autoridades locales una más amplia libertad para organizar expediciones de exploración [72]. Con este aflojamiento por parte de la Corona, se comenzó también a aflojar en la selección de capellanes. Así tenemos el hecho de que ya Jerónimo de Loaysa, siendo Obispo de Cartagena de Indias, se vió obligado a llamar la atención a aquellos clérigos que salían a las conquistas disfrazados de soldados. Era éste el camino más expedito para enriquecerse durante el curso de la campaña [73].

Si los indios, debido al disfraz, no identificaban la verdadera personalidad de tales clérigos, la captación de la benevolencia no sufría por ello perjuicio alguno. Pero, para nuestro caso, su conducta tiene el valor de síntoma. Indica que por esta época, es decir, hacia 1541 [74], la intromisión en las expediciones de elementos eclesiásticos de pocas garantías era ya más frecuente de lo que benévolamente se podía permitir.

La intromisión debió de seguir teniendo lugar en los años posteriores, pues el primer Concilio Provincial de Lima se ve constreñido a ocuparse de ellas y ponerle un freno. Constata, de hecho, la existencia de clérigos que, sucumbiendo a la tentación de enriquecerse fácilmente, participaban en expediciones armadas, o en castigos de indios, sin haber obtenido de antemano la anuencia de sus Prelados. El mismo hecho de la inscripción ilegal en semejantes campañas ya indica que los tales no eran los más ejemplares y, por lo mismo, el Concilio prohibe bajo pena de excomunión mayor y la pérdida de la mitad de los bienes la participación en ellas de todo clérigo que no hubiera conseguido antes la licencia por escrito de su Prelado, en la que le autorizara para participar [75].

Por qué motivo el Concilio promulgó esta disposición no se nos dice

---

dotes que no convenían, de entre los cuales más de uno conseguiría alistarse en las expediciones. No obstante este hecho, la Cédula de 1526 parece haber puesto a los abusos un freno digno de tenerse en cuenta.

[72] A. Muro Orejón, *Las Leyes Nuevas, 1542-43*. Reproducción fotográfica con transcripción y notas, en *Anuario de Estudios Americanos*, 2 (1945) 824-6.

[73] Zamora, *Historia de la Provincia de S. Antonino*, 73.

[74] El cronista Zamora no expresa el año en que tuvo lugar la intervención de Loaysa. Refiriéndose su crónica al Nuevo Reino de Granada, es natural que al hablar de Loaysa se refiera a la época en que él ocupó la sede de Cartagena de Indias, es decir, entre 1537 y 1541. (Véase G. Van Gulik-C. Eubel, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, III, ed. altera, Monasterii 1923, 154).

[75] Mateos, *Primer Concilio Limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 46.

más que de una manera genérica: porque de esas campañas se originaban muchos daños e inconvenientes, y porque semejantes clérigos no eran, de ordinario, celosos de la conversión de los indios ni aptos para ello. Confrontando este canon con los que en seguida veremos emanar del tercer Concilio Provincial de Lima y del primer Sínodo de Tucumán, estas razones parecen deber interpretarse, en primer lugar, en un sentido de justicia: los clérigos no debían participar en las expediciones dichas porque en ellas se infligían a los indios, sin razón suficiente, daños considerables. Los Concilios querían salvar, en cuanto estaba de su parte, la justicia para con los indígenas, y con ella la conciencia de los eclesiásticos. Pero creemos que, al mismo tiempo, late en ellas una preocupación por no malquistar a los indios contra los misioneros. Por una parte, las palabras con que se cierra el canon: «que los clérigos a quienes [los Prelados] diesen licencia, sean personas de confianza y celosas de la conservación y conversión de los indios, y les den instrucción de lo que han de hacer y cómo se han de haber en ello», no excluyen esta interpretación. Aun más; no se pueden tampoco relacionar con la preocupación por salvar la justicia, porque ésta podía muy bien quedar a salvo sin que los clérigos se interesaran por convertir a los indígenas. Teniendo en cuenta, por otro lado, que en cualquier disposición del siglo XVI relacionada con las conquistas armadas la preocupación por no malquistar al indio era una verdadera obsesión, y que estos mismos Concilios consideraban la malquerencia, según tendremos ocasión de ver en el párrafo siguiente, como una cosa delicadísima, todo nos hace concluir que en esta disposición el primer Concilio Provincial de Lima una de las razones por las que se oponía a la participación en las expediciones armadas de clérigos sin las suficientes garantías era para que por la conducta inconsiderada de los mismos no se enajenase la voluntad de los indios.

Sin excluir tampoco el deseo de que los clérigos no colaborasen en acciones difíciles de justificar ante la conciencia, pero con el fin asimismo de no generar en los indios resentimiento contra los misioneros, creemos que aborda esta misma cuestión el tercer Concilio Provincial de Lima (1582-3). Y lo hace de un modo mucho más severo que el anterior. En las últimas décadas del siglo XVI la organización de expediciones armadas contra los indios planteaba un problema de justicia mucho más difícil de resolver en un sentido favorable a las mismas que treinta años antes. Por otra parte, la menor frecuencia de ellas quizá hubiera originado en las autoridades de Indias cierto desinterés en su control y, por lo mismo, más posibilidad de cometer abusos en aquellos que las emprendían. Los daños, por lo tanto, que en ellas se ocasionaban a los indios eran, al decir del Concilio, gravísimos e irreparables y, en atención a sus lamentables secuelas, sin una razón gravísima y muy sopesada no se debían organizar. Pero no estaba en poder del Concilio el evitarlas del todo, y lo que resuelve es hacer uso de todas

las facultades de que disponía: prohibir de manera absoluta a todo sacerdote participar en semejantes expediciones, so pena de incurrir en excomunión por el hecho mismo de participar, y exponerse a otros castigos según la gravedad de su culpa [76].

Reunido en la Ciudad de los Reyes, y con la vista puesta en la situación general e interna del Perú, donde ya las expediciones armadas estaban muy lejos de ser imprescindibles, la disposición del Concilio es perfectamente natural. Pero no se podía aplicar en todos los lugares ni en todas las circunstancias. Por eso vemos que en 1597 el primer Sínodo de Tucumán se ve obligado a reformar este canon expresamente. Tucumán era una región fronteriza y no escaseaban en ella ni las incursiones de indios sin reducir, que originaban grandes daños en las regiones límitrofes ya pacificadas, ni las sublevaciones de indios ya cristianos que, aprovechándose de su posición geográfica, se revelaban contra la autoridad española y apostataban del cristianismo. En estos casos una expedición armada era el único medio de llamar al orden a ambas clases de indios. Por ello, el Sínodo de Tucumán las considera justificadas y no juzga aplicable a ellas la disposición del tercer Concilio Provincial de Lima. En atención, pues, a las circunstancias especiales de la provincia, autoriza la participación de clérigos en tales expediciones, una vez que éstas se hubiesen declarado justificadas, pero no de cualesquiera clérigos, sino sólo de «los buenos sacerdotes, para el remedio y consuelo de muchas almas, y para impedir muchas crueldades» [77].

Tanto la disposición de este Sínodo de Tucumán como todas las demás prescripciones hasta aquí reseñadas están dirigidas, como puede observarse, a evitar la malquerencia de los indios para con los misioneros ya en el primer contacto de los unos con los otros, y lo hacen a base de impedir que éstos infligieran en las conquistas armadas malos tratos a aquéllos. Refiriéndose a este mismo momento crucial de la empresa misional, y con el anhelo de conseguir este mismo propósito, pero ya desde otro punto de vista, les daba Felipe II a los misioneros un áureo consejo en 1573. Al acompañar a las expediciones—les decía—y tener que presentarse ante nuevos indios por primera vez, de manera ninguna era conveniente que comenzasen su predicación de un modo brusco. Que se abstuviesen, por lo tanto, de iniciar el apostolado derrocando los ídolos de los infieles, o reprobando los vicios de éstos, porque tal modo de obrar sólo conduciría a granjearles la aversión de los indígenas, cerrando así el camino a toda posibilidad de apostolado ulterior [78].

---

[76] Sáenz de Aguirre, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 235.

[77] Levillier, *Papeles eclesiásticos del Tucumán*, I, 36.

[78] *Ordenanzas sobre descubrimiento nuevo y población*, Segovia 13 de julio de 1573, en CDIA, VIII, 532.

Evitar toda molestia a los indios.

Los preceptos de que no participasen los clérigos en las expediciones o conquistas armadas, o de que sólo concurrieran a ellas quienes ofreciesen garantías de tratar bien a los indios, junto con el consejo de Felipe II de no comenzar el apostolado destruyendo los simulacros de los infieles o ridiculizando a éstos por sus vicios, indican en quienes promulgaron estas disposiciones una sincera preocupación por no malquistar al indio contra los misioneros. Pero, después de todo, con estos preceptos no se hacía sino prohibir una conducta que, si exceptuamos el último de los casos mencionados, era ya de por sí ilícita.

Con esto, no queremos quitar a tales preceptos la más mínima parte del valor que entrañan. Lo único que queremos hacer resaltar es que, todavía más que ellos, son índice de esta preocupación las medidas que inmediatamente estudiaremos. Se trata de prohibiciones que versan sobre nimiedades, mejor, sobre detalles de la vida de los misioneros. En la conducta de éstos no había, hablando del conjunto de los mismos, cosas graves que reprender respecto del trato que dispensaban a los indios. Por eso, el que ahora nos encontremos con que algunas, no sólo lícitas en sí, sino, en ocasiones, a primera vista perfectamente naturales, se les prohibían también, es un índice claro de la exquisita delicadeza que se guardaba para con los indígenas. La simpatía de éstos era una cosa sagrada que ni aun en lo más mínimo se debía vulnerar. Los ejemplos que siguen lo confirman.

Si los misioneros querían cumplir a conciencia con los deberes que les imponía su ministerio pastoral, las circunstancias económicas en que tenían que desenvolverse no eran ciertamente desahogadas, ni podían serlo [79]. Los indios, por otra parte. no se encontraban tampoco nadando en la abundancia, pero, en igualdad de condiciones, era el misionero quien se tenía que sacrificar y renunciar a infligir molestia alguna a los indígenas con demandas de ayudas económicas. Esto es lo que en Guatemala les preceptuaba el Obispo de la ciudad. En 1558, en efecto, promulgó el Obispo Marroquín ciertas instrucciones para los doctrineros, en las cuales les prohibía solicitar de los indios cosa alguna de comida gratis, como valiéndose de su posición y autoridad podían alegar cierta especie de derecho a hacerlo. Cuanto nece-

[79] Las cartas de religiosos en las que se alude a la penuria económica en que se veían obligados a vivir no escasean ciertamente. Más adelante tendremos ocasión de ver cómo fué precisamente esta penuria la que obligó a los agustinos y dominicos a aceptar rentas y capellanías con que poder subsistir, cosas ambas a que en un principio renunciaron creyendo que con las limosnas que se les ofrecieran voluntariamente podrían desenvolverse.

Sobre todo lo referente a la manutención del clero en Indias durante el siglo XVI, véase la visión general que ofrece SPECKER, *Die Missionsmethode*, 87-93. Sobre el Perú en particular, véase V. RODRÍGUEZ VALENCIA, *Santo Toribio de Mogrovejo, Organizador y Apóstol de Sur-América*, I, Madrid 1956, 407-415.

sitasen para su sustento lo habían de comprar con su peculio. Lo mismo habían de hacer si necesitaban hierba para las bestias, o leña para el servicio de su casa. Mucho menos les estaba permitido coaccionar a los indios a que les encargasen celebraciones de Misas, y ni aun recorrer su feligresía en demanda de intenciones: debían contentarse con aquellas que los indígenas les pidiesen que celebrasen de su propia y libre voluntad [80].

Al mismo tiempo que todo lo anterior, el Obispo Marroquín prohibía también a los misioneros solicitar de los indios gratis pienso para sus cabalgaduras. Parece éste un inciso trivial y, sin embargo, no fué él el único que descendió a tal detalle. Los misioneros necesitaban de caballos para recorrer las largas distancias, llenas de escabrosidades, en que vivían desparramados los indios de sus distritos. La posesión de ellos estaba, pues, justificada, pero en manera alguna debía ser esto una ocasión de molestia para los indios [81]. Por ello, en la región del Cuzco, situada en terreno llano y no obstante la facultad que el primer Concilio de Lima (1555) les concedía a los misioneros de tener «una o dos yeguas» [82], se les prohibió tener más de un caballo [83], y el tercer Concilio Provincial de México (1585), al igual que el tercer Sínodo Diocesano Limense (1585), teniendo en cuenta ambos la diversa condición orográfica de las regiones para las que legislaban, no les permitían poseer más de dos porque, si poseían más, agregaban, los

---

[80] *Instrucción del Obispo de Guatemala a los curas y vicarios de la Provincia de Soconusco*, Santiago de Guatemala 12 de enero de 1558, en CDIA, IV, 133-4.

A los misioneros se les prohibía también pedir nada por la administración de los Sacramentos; pero, obedeciendo esta prohibición a otros motivos, de ella nos ocuparemos al tratar de los Métodos de autoridad.

[81] Que en efecto lo era, se lo dijeron ciertos indios a los dominicos en Nueva España. De hecho, una de las cosas por las que ellos querían a los franciscanos era, al decir de los mismos indios, porque no «traen caballos con que nos soléis dar pesadumbre» (*Relación de lo que hicieron los indios de Quauhtinchan por no perder la doctrina de los frailes de S. Francisco*, 1569, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, 1, 81). La Corona afirmó también en diversas ocasiones que el sostenimiento de caballos por parte de los clérigos redundaba en vejación de los indios. Por este motivo les prohibió su cría en 1559 (*Real Cédula a la Audiencia de los Confines*, Valladolid, 1 de agosto de 1559, en R. Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispano-América*, 1, Madrid 1953, 377). En 1577 optaba porque en lugar de caballos se valiesen de machos y mulas, cuyo sostenimiento era menos costoso (*Real Cédula a la Audiencia de Nueva Granada*, Madrid 21 de enero de 1577, en Konetzke, *Colección de documentos*, 1, 500-1). En 1581 prohibió que ningún clérigo mantuviese crías de caballos ni poseyera más de una o dos cabalgaduras (*Real Cédula al Arzobispo de México*, Tomar 8 de mayo de 1581, en Konetzke, *Colección de documentos*, 1, 537).

[82] Mateos, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 43.

El segundo Concilio Provincial de Lima (1567) les volvió a autorizar para tener dos (Mateos, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 540).

[83] *Acuerdo entre el corregidor del Cuzco y los Provinciales de las Ordenes religiosas*, Cuzco 29 de marzo de 1557, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 543.

misioneros corrían el peligro de resultar gravosos para los indios por razón de los gastos que el sustento de las bestias traía consigo [84].

El misionero, pues, debía evitar a los indios todo motivo de queja contra él.

Debía huir asimismo toda ocasión de verse involucrado con aquellos que a los indios podían molestar.

Entre esta última categoría los Concilios Provinciales primero y tercero de México (1555 y 1585, respectivamente) incluyen ante todo a los españoles que, llevando una vida vagabunda y andariega, anduviesen merodeando por las aldeas de los indios. Jerónimo de Mendieta describe este mal como bastante común en Nueva España. Afirma que el español que pasaba a Indias y allí no le sucedían las cosas como él había previsto o se había ilusionado, se dedicaba a vagabundear por las aldeas de los indígenas. «Y como pasada la mar a esta parte—añade con un lenguaje lleno de colorido—se tenga por tan bueno el más ruin de España como el mejor caballero, y como traigan todos muy decorado que han de ser servidos por los indios por sus ojos bellidos, no hay hombre de ellos por villano que sea que eche mano a un azadón o a un arado, porque hacen cuenta que a doquier que entraren entre indios, no les ha de faltar (mal de su grado) la comida del huésped, y así huelgan más de andarse vagabundos a la flor del berro y transformados en indios que no servir y afanar como lo hicieran en sus tierras para vivir de su sudor y trabajo. Donde viene gran vejación y molestia a los naturales que los han de sustentar a todos» [85].

Para que los tales no comieran a costa de los indígenas ni les causaran otras molestias o vejaciones, con el peligro de que éstos hicieran a los misioneros solidarios con los abusos que de aquéllos recibieran, ambos Concilios les prohibieron darles hospedaje en sus casas cuando transitasen por el pueblo. El misionero que faltase en ello notablemente sería castigado al arbitrio del Juez o Visitador, y hasta removido de la *doctrina* y privado del cargo [86].

---

[84] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 337, 423.

[85] MENDIETA, *Carta al Comisario General Fr. Francisco de Bustamante*, Toluca 1 de enero de 1562, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, I, 30-1.

[86] LORENZANA, *Concilios Provinciales*, 132; SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 337.

Estos españoles, holgazanes y vagabundos, no sólo tenían ya prohibido por órdenes regias el habitar en pueblos de indios, sino que el Rey insistió en diversas ocasiones en que se les castigara «sin remisión alguna», si bien no señale ningún castigo en concreto. Los oficiales regios debían procurar además encontrarles algún empleo para que abandonasen su vida de vagabundaje. En el caso de que los tales no se quisiesen someter a llevar una vida normal viviendo de su trabajo, los Virreyes de Nueva España estaban autorizados para expulsar a algunos de ellos de la tierra, con el fin de que los demás cobrasen temor (*Instrucciones a D. Luis de Velasco, Virrey de Nueva España*, Valladolid 16 de abril de 1550, en CDIA, XXIII, 545-6; *Instrucciones a D. Martín Enríquez, Virrey de Nueva España*, Aranjuez 7 de junio de 1568, en LEE, *The viceregal*

Otra clase de personas que también servían de molestia a los indios y acarreaban con ello perjuicio a los misioneros eran los amigos y parientes de éstos, si acertaban a pasar a establecerse en la *doctrina*. Unos y otros se valían de la amistad o parentesco con el sacerdote para sonsacar a los indios cuanto se les antojaba, a veces a espaldas de aquél, en ocasiones respaldados por el mismo [87]. Los indios podían, por lo tanto, enojarse con el misionero y, para evitarlo, el segundo Concilio Provincial de Lima (1567) no permitía a los doctrineros dar hospedaje en su casa más que por uno o dos días si se trataba de sus padres o hermanos, y a los demás no admitirlos sino a comer o cenar, lo mínimo, es decir, para no aparecer ante ellos como descortés [88].

Por su parte, los dominicos del Perú en los Capítulos Provinciales de 1592 y 1594 volvieron a insistir sobre este punto, prohibiendo totalmente a los religiosos de la Orden tener consigo parientes y familiares de cualquier grado que fuesen, ni unos religiosos los de otros, por la misma razón anteriormente aducida [89].

Un último detalle, delicadísimo, sobre este punto, lo encontramos en Chile en 1593. Pero ahora no procede ya de las autoridades eclesiásticas, sino de la civil. El Gobernador Martín García Oñez de Loyola autoriza a los doctrineros para tener consigo a su servicio una india soltera de cincuenta años de edad, un muchacho que hiciese de sacristán y un fiscal con el cargo de reunir a los indios para la doctrina. Cuando el misionero se viera obligado a trasladarse a otro pueblo no podía llevar a ninguno de los tres consigo. Para que lo acompañara durante el trayecto se pondría a su disposición otro indio, el cual, una vez alcanzado el término del viaje, regresaría al punto de partida, quedando sólo el misionero en la aldea que iba a visitar [90].

No juzgamos improbable que esté también relacionado con este deseo

---

instructions of *Martín Enríquez de Almanza*, en *Revista de Historia de América*, 14 (1951) 117). Como se ve, llevando a la práctica el mandato de los Concilios los misioneros de Nueva España no hacían sino cooperar por su parte de un modo concreto a la voluntad de la Corona. Obsérvese, sin embargo, que en cada uno de los preceptos el fin era distinto, aun cuando entrambos se basaban en una misma realidad. La Corona prohibía a estos vagabundos la estancia entre los indios para evitar el mal trato y las extorsiones que les hacían. Los Concilios preceptuaban a los misioneros que no les dieran hospedaje ni muestra alguna de deferencia para no hacerse cómplices ante los indígenas de los malos tratos que éstos recibían de los vagabundos.

[87] Además de los lugares que en seguida citaremos, véase sobre esto, J. Izquierdo, Ob. de Yucatán, *Carta a S. M.*, Mérida 7 de setiembre de 1596, en *Documentos para la historia de Yucatán*, II, Mérida 1938, 107.

[88] Mateos, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 533.

[89] Meléndez, *Tesoros verdaderos*, II, 13, 27.

[90] M. García Oñez de Loyola, Gobernador de Chile, *Instrucciones para los administradores de Indias*, Santiago de Chile 4 de febrero de 1593, en F. Feliu Cruz-C. Monge Alfaro, *Las encomiendas según tasas y ordenanzas*, Buenos Aires 1941, Apéndice, pág. IX.

de apartar la persona del misionero de todo cuanto fuese enojoso para los indios el precepto que para los de su archidiócesis de Bogotá promulgó en 1576 el Arzobispo Zapata. El Prelado franciscano deseaba que las casas de los indios estuviesen limpias, para conseguir lo cual dispuso que se las visitara de vez en cuando. Esta supervisión de limpieza quedaba encomendada al misionero, al alcalde y alguaciles, pero la debían llevar a cabo sin que el misionero penetrara en las casas de los nativos [91], quizá para no darles a los indios la impresión de que asumía el odioso oficio de fisgón.

Lo que, en cambio, sí dice ciertamente relación con el deseo antedicho es otro precepto del mismo Zapata, en virtud del cual la cárcel que existía en todas las *doctrinas* debía estar separada de la casa del misionero y en manera alguna debía servir la iglesia como cárcel [92]. Era para evitar en la mente de los indios toda asociación de ideas que perjudicara al ministerio sacerdotal.

¿Castigos corporales a los indios?

En un esfuerzo tan múltiple y perseverante como el que en Indias nos hemos podido percatar que se llevaba a cabo para conseguir por todos los medios posibles captar para el misionero la benevolencia del indio y evitar todo aquello, por mínimo que fuese, que pudiera malquistarlo con el mismo, no podía quedar al margen la cuestión de si convenía o no castigar corporalmente a los indígenas. A diferencia, empero, de los medios tanto positivos como negativos que hasta aquí hemos estudiado y en los que se puede observar siempre una misma línea de pensamiento, el tema de los castigos corporales suscitó una acalorada controversia en Indias.

El problema no era teórico. Se suscitó a base de un hecho cuya existencia es imposible negar: la costumbre que los religiosos tenían de imponer castigos corporales a los indios cuando éstos incurrían en determinadas faltas, sobre todo si se relacionaban con la doctrina.

Podría parecer extraño que, después de todo el afecto que los misioneros vimos demostraban a los indios, recurriesen a los castigos cuando se veían en la necesidad de corregirlos. Religiosos hubo, ciertamente, como el franciscano Fr. Francisco Jiménez en Nueva España que, llevados de su delicadeza de sentimientos o de una ternura no común hacia el indígena, se les hacía muy duro resolverse a castigar a éstos corporalmente [93]. Asimismo, los dominicos de Chiapa y Guatemala [94], y el franciscano Gonzalo Méndez,

---

[91] ZAPATA, *Catecismo e Instrucciones*, 266r.

[92] ZAPATA, *Catecismo e Instrucciones*, 267r.

[93] JIMÉNEZ, *Vita Fratris Martini de Valencia*, en *Archivo Ibero-Americano*, 26 (1926) 67.

[94] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 313.

en esa misma región [95], parece que no juzgaron oportuno ni necesario recurrir a ese sistema penal para corregir a los indios. El castigo que les imponían cuando faltaban en algo consistía en mostrarles rostro severo, afectar enojo contra el culpable y un nuevo afecto hacia los inocentes, negarse a hablar con aquél durante un período determinado de tiempo, o negarse a «recibir el huevo, el plátano, o lo que traía para ver la cara del padre», es decir, desechar los dones con que el transgresor quería aplacar al misionero. Con tales ardides hacían despertar en el indio un sentimiento de envidia o inferioridad en relación con los otros a quienes el misionero, por no haber faltado, seguía queriendo como antes, y ello era suficiente para que se arrepintiese de lo hecho y se enmendara [96].

La norma común, sin embargo, era el uso de los castigos corporales. Son los misioneros mismos quienes, sin rebozo alguno y como de una cosa perfectamente natural, nos informan de ello. Cuando un indio incurría en prácticas idolátricas, era negligente en la doctrina, o cometía cualquier otro defecto por el que mereciera ser castigado, los misioneros, bien por sí mismos bien por medio de los fiscales, azotaban en la espalda al culpable, le cortaban el cabello (medida dolorosísima para los indios), o lo recluían por algún tiempo en el convento [97]. Era el sistema pedagógico que un padre adopta para con sus hijos o un maestro para con sus alumnos, aunque hoy

---

[95] VÁZQUEZ, *Crónica*, II, 29.

[96] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 313; VÁZQUEZ, *Crónica*, II, 29.

L. Schultze ha hecho resaltar recientemente el espíritu de envidia que aun sigue existiendo entre los indios de Guatemala. Sus observaciones personales explican el valor que entrañaba la conducta adoptada por los misioneros a que aludimos en el texto. «Entre los indígenas quichés—dice—la única característica, que también he encontrado predominando en las tribus, tanto dentro como fuera de Guatemala que he conocido en mis viajes, es la envidia. Una envidia secreta se despierta en el menos afortunado tan sólo con el hecho que un semejante triunfe en alguna empresa, vaya mejor vestido, adquiera un terreno, o que la felicidad conyugal que se ha destruído vuelva a reinar en un hogar, y lo impulsa a cometer actos premeditados. El indígena considera como un detrimento personal y directo la felicidad de un hombre más afortunado que él, pues estima que la falta de buena suerte es porque ha sido malquistado con las almas de los antepasados» (L. SCHULTZE SENA, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, trad. de A. Goubaud Carrera y H. D. Sapper, Guatemala 1946, 16).

[97] Cuantas referencias aduciremos en adelante son otros tantos testimonios de los castigos que se les imponían a los indios. En concreto, sobre los medios que se usaban para castigarlos, véase *Capítulos de la Junta eclesiástica de 1539*, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 122-3; E. ASENSIO, O. F. M., *Historia memorial de la fundación de la Provincia de Santa Fe del Nuevo Reino, de la Orden de N. S. P. S. Francisco, en las Indias Occidentales*, en *Archivo Ibero-Americano*, 15 (1921) 139; D. DE CÓRDOVA Y SALINAS, O. F. M., *Crónica franciscana de las Provincias del Perú*, Lima 1561, 600. Sobre los castigos que imponían los franciscanos en Nueva España, véase M. R. PAZOS, O. F. M., *Los misioneros franciscanos de Méjico en el siglo XVI y su sistema penal respecto de los indios*, en *Archivo Ibero-Americano*, segunda época, 13 (1953) 396-403 y 425-435.

esta clase de castigos a nosotros nos puedan parecer duros en demasía y aunque, aun entonces, no faltaran tampoco quienes se extralimitasen.

Extralimitaciones hubo, ciertamente. Dejando aparte las informaciones que sobre este punto enviaron en varias ocasiones a la Corona ciertas autoridades de Indias, pero que, por haber en ellas ocultos intereses creados, pecan de parcialidad y son algún tanto exageradas, los misioneros mismos no tienen dificultad en reconocer con nobleza el hecho. Fr. Francisco Jiménez, por ejemplo, que, a pesar de su repugnancia personal por los castigos corporales, reconoce que eran necesarios para los indios, admite, no obstante, la posibilidad de que algunos misioneros los hubieran llevado demasiado lejos [98]. Jerónimo de Mendieta, en plena efervescencia de la controversia que a propósito de los castigos se suscitó y cuando la admisión de este hecho podía perjudicar a la tesis que defendían los franciscanos de Nueva España por ser éste precisamente el punto fuerte de los adversarios, reconoce también que algunos misioneros abusaron algún tanto de los castigos [99]. El cronista Remesal, que tantos esfuerzos hace por demostrar que el sistema penal adoptado por los misioneros nada tenía de cruel, admite también sinceramente que en Nueva España y Guatemala algunos eclesiásticos, hacia 1545, llegaron a verdaderas extralimitaciones. De estar, en efecto, a su testimonio, éstos «tenían dos o tres cepos en su casa, metían en cada uno seis o siete indios, y con el azote o rebenque en la mano les enseñaban la doctrina» [100].

Aun a fines del siglo XVI, un escritor generalmente ecuánime como Acosta y partidario también de los castigos, no tiene rebozo en criticar la persuasión que muchos tenían en el Perú de que, si no era por la fuerza y el miedo, nada se podría conseguir de los indios. En virtud de este convencimiento, los tales los azotaban hasta causarles llagas, sin tener inconveniente en convertir en látigos unas manos que estaban consagradas a Dios [101]. Ciertamente, Acosta pertenece a aquel equipo de jesuítas de la primera época quienes no simpatizaban demasiado con muchos de los métodos que, a lo largo de los treinta o cuarenta años que precedieron a la llegada de la Compañía al Perú, habían venido practicando con los indios. Para ellos, la crítica era cosa relativamente fácil, y por cierto que no la escatimaban, aun cuando más tarde el contacto con la verdadera realidad

---

[98] JIMÉNEZ, *Vita Fratris Martini de Valencia*, en *Archivo Ibero-Americano*, 26 (1926) 68.

[99] MENDIETA, *Carta al P. Comisario General Fr. Francisco de Bustamante*, Toluca 1 de enero de 1562, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, I, 7.

[100] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 310, 313.

[101] ACOSTA, *De procuranda*, 458-9. También el tercer Concilio Provincial de Lima (1582-3), de cuyo pensamiento Acosta es el mejor portavoz, constata la excesiva dureza que a veces se usaba en el castigo de los indios (SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 253).

les hiciera cambiar algún tanto de opinión. Esto nos impele a aceptar con algunas reservas el testimonio de Acosta tal como lo profiere, no siendo nada difícil o que generalice demasiado o que recargue excesivamente los colores negros, ya que, cuando critica lo hace exacerbadamente. No obstante, algún fundamento tendría para hablar así, y sus palabras, por lo tanto, indican que de hecho debían darse extralimitaciones en el Perú.

Pero la conducta de algunos misioneros no se puede generalizar a todos. Esos mismos testimonios que acabamos de citar restringen las extralimitaciones a unos pocos. Además, no hubieran reconocido los misioneros tan paladinamente la existencia de los castigos, ni los habrían defendido, como luego veremos que lo hicieron, si ellos no hubieran estado convencidos de que, en general, no había nada de crueldad en los mismos. Por una parte, las acusaciones de sus adversarios los hubieran retraído de lo primero, y por otra el amor que tenían a los indígenas les hubiera hecho adoptar otra conducta. De hecho, los franciscanos de la Nueva España, que fueron los más atacados respecto del particular [102], no se decidieron sino con repugnancia a hacer uso de los castigos corporales [103].

Constatada la realidad del hecho de los castigos, veamos cómo, a la vista de él, se procuró dejar a salvo la captación de la benevolencia del indio, o mejor, cómo se procuró que tales castigos corporales no fueran causa de que éste se malquistara con los misioneros.

El punto que había que solucionar no se refería al hecho mismo de la existencia o de la conveniencia de los castigos. Todos en Indias estaban acordes en reconocer que éstos, en ocasiones, eran necesarios y, por lo tanto, que de ellos no se podía prescindir. El problema estribaba en quién había de ejecutarlos, si el misionero mismo en persona y por propia mano, u otro cualquiera que para ello se designase. Porque si era el misionero quien los ejercía por sus propias manos, el castigo podía generar en los indios odio o aversión hacia él.

El problema lo plantearon oficialmente las autoridades civiles de Indias. Por supuesto, en el planteamiento no todo lo que latía era celo misional, al menos en la Nueva España, que fué donde primero y más reciamente se planteó. Hubo en ello buena parte de celos respecto a la superior autoridad moral de los misioneros con relación al indio [104], pero no parece poderse

---

[102] Véase Pazos, *Los franciscanos y su sistema penal*, en *Archivo Ibero-Americano*, segunda época, 13 (1953) 385-440.

[103] Jiménez, *Vita Fratris Martini de Valentia*, en *Archivo Ibero-Americano*, 26 (1926) 67.

[104] Pazos, *Los franciscanos y su sistema penal*, en *Archivo Ibero-Americano*, segunda época, 13 (1953) 412-6. Véanse además, *Capítulos de la Junta eclesiástica de 1539*, en García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 122; Motolinia, *Historia de los indios*, 168; *Carta a Felipe II de los Provinciales de las Ordenes de S. Francisco, Sto. Domingo y S. Agustín*, México 25 de febrero de 1561, en *Cartas de Indias*, 149;

negar tampoco que, al menos en los más ecuánimes, la buena intención tampoco estuvo ausente del todo [105].

Las autoridades civiles, es decir, los oficiales regios de Indias, abogaban por la completa privación a los misioneros de la facultad de castigar a los indios. No debían ser ellos, sino los corregidores o los fiscales quienes, a petición de los misioneros, pusieran las manos en los indígenas. Por no aducir más que aquellos testimonios en los que, en una cuestión tan llena de pasiones, parecen los más solventes [106] (si bien los hechos en que se fundan quizá no sean absolutamente objetivos), el Licenciado Castro se dirigía al Rey en 1565 y le sugería que prohibiese a los religiosos toda clase de castigos. Le movía a hacer esta petición el hecho de considerar excesivos los que los misioneros ejecutaban [107]. Otro autor anónimo de la mitad del siglo XVI, también desde el Perú, compartía asimismo esta opinión porque, decía, no era propio de unos ministros evangélicos que predicaban una ley de amor el recurrir a los castigos corporales, y en este sentido abogaba por la prohibición de ellos ante el Consejo de Indias [108]. Se oponía también a

---

BUSTAMANTE, *Carta al Emperador*, Guatemala 22 de marzo de 1551, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 200-1; *Carta del Provincial de la Orden de S. Francisco a S. M.*, Lima 1561, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 183; P. SÁNCHEZ DE AGUILAR, *Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatán*, Mérida (México) 1937, 30. En estos pasajes se constata que la razón por la que los adversarios no querían que los misioneros castigaran a los indios era «para que no usurpen la jurisdicción real».

[105] Así creemos que puede pensarse del autor anónimo del Perú, del Teniente general del Reino de Chile D. Luis López de Azoca, y del Presidente de la Audiencia de Nueva Granada Antonio González, cuyos testimonios aduciremos más abajo. La razón que ellos esgrimían para oponerse a los castigos ejecutados por los misioneros estribaba en que tales sanciones podían engendrar en los indios odio hacia aquéllos, y también la de que los castigos eran una cosa impropia de predicadores de una ley basada toda en el amor.

[106] Prescindimos aquí de Nueva España, pues los que desde allí se oponían ofrecen pocas garantías de imparcialidad. Véase sobre ellos PAZOS, *Los franciscanos y sus sistema penal*, en *Archivo Ibero-Americano*, segunda época, 13 (1953) 403-412.

No todos los autores cuyos testimonios citaremos a continuación eran plenamente imparciales respecto de los misioneros, pero su celo misional creemos que tampoco se puede poner en litigio. Otra cosa habría que decir sobre los hechos que aducen, muy probablemente desfigurados algún tanto cuando llegaron a sus oídos. Para juzgarlos hay que tener en cuenta que las versiones de los mismos procedían en su mayor parte de los encomenderos, y ellos, quizá con poca discriminación, los aceptaban a pie juntillas. O generalizaron hechos que en realidad existían, pero que no eran sino locales.

[107] VACA DE CASTRO, *Prevenciones para el buen gobierno del Reino del Perú, y especialmente la conversión e instrucción de los indios*, Los Reyes 1565, en R. LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, III, Madrid 1921, 119; ID., *Carta a S. M.*, Los Reyes 30 de abril de 1565 (*Ibid.*, 79).

[108] *Parecer acerca de la perpetuidad y buen gobierno de los indios del Perú y aviso de lo que deben hacer los encomenderos para salvarse*, s. a., s. f., en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, segunda serie, III, Lima 1920, 159.

ellos el Teniente General del Reino de Chile, D. Luis López de Azoca, quien en 1587 solicitaba del Obispo de la Imperial que con graves penas ordenase a los misioneros que se abstuviesen de imponer a los indios penas corporales [109]. Por fin, en 1593, el Presidente de la Audiencia de Nueva Granada adotapaba esta misma posición, pues preceptuaba que cuando fuera necesario castigar a los indios, el misionero no tomase parte en ello, sino que avisara al corregidor para que éste impusiese el castigo. De esta manera, el indio seguiría amando al misionero mientras le tomaba miedo al corregidor [110].

Fueron éstas y otras solicitudes semejantes las que movieron a entrar a la Corona en la corriente de quienes se oponían a toda clase de castigos ejecutados personalmente por los misioneros. Naturalmente, los hechos a ella le llegarían bastante deformados, pero de su buena voluntad y recta intención no parece poderse plantear la duda.

Quizá fuera ante las informaciones que la Audiencia de Nueva España remitió a la Corona a raíz del proceso de 1529 contra los franciscanos por lo que para 1537 ya el Emperador había prohibido a los religiosos hacer uso de los castigos, encargando la ejecución de los mismos a la autoridad civil exclusivamente. Al principio de este año, en efecto, Zumárraga recurrió a Carlos V solicitando que se les autorizase de nuevo para practicarlos. Según se deduce de su petición, el mismo Arzobispo de México, es decir, Zumárraga en persona, caía también bajo la prohibición, pues refiere que los misioneros acudían a él en busca de remedio, cosa en que no le era posible ayudarles por tener él mismo atadas las manos [111].

La respuesta de la Corona a la petición del franciscano llegó al año casi exacto de haberla formulado éste. Zumárraga había presentado ante el Emperador o ante el Consejo de Indias un estado de cosas bastante deplorable. Es verdad, decía, que los indios habían abrazado el cristianismo. pero su apatía de carácter necesitaba continuamente un acicate que les moviese a cumplir con las obligaciones contraídas, sobre todo con la de asistir a la doctrina. Por otra parte, la aceptación del cristianismo no entrañaba dificultad para que los indígenas siguieran entregándose a prácticas idolátricas. Ambas cosas, la despreocupación respecto de la doctrina y otras obligaciones

---

[109] L. López de Azoca, *Memoria al Obispo de la Imperial*, 1587, en E. Lizana, *Colección de documentos históricos recopilados del Archivo Arzobispal de Santiago*, I. Santiago de Chile 1919, 47.

[110] González, *Ordenanzas para los corregidores*, 22 de setiembre de 1593, en Groot, *Historia de Nueva Granada*, I, 518.

[111] Véase el proceso en *Expediente promovido por Nuño de Guzmán, Presidente de la Audiencia, contra Fr. Juan de Zumárraga*, México 29 de abril de 1529, en CDIA, XL, 468-560. Véase también García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, 45-54; Pazos, *Los franciscanos y su sistema penal*, en *Archivo Ibero-Americano*, segunda época, 13 (1953) 404-5; Zumárraga, *Instrucción a sus procuradores ante el Concilio Universal*, México. febrero de 1537, en Cuevas, *Documentos inéditos*, 68-9.

cristianas y el culto de la religión pagana, ya que no se podía conseguir que los indios las evitaran por convicción, era menester que las abandonaran por el temor a los castigos. Ahora bien, proseguía Zumárraga, si éstos sólo habían de ser ejecutados por la autoridad secular resultaban inoperantes. Por la sencilla razón de que los seglares no los imponían. A los españoles les interesaba más el rendimiento económico de los indígenas que el cumplimiento religioso de sus deberes cristianos. Abusando, pues, del monopolio de que disfrutaban, los españoles no sólo no castigaban las transgresiones de los indios, sino que les hacían invertir a éstos el tiempo destinado a la Misa y doctrina en trabajos de provecho personal, sin temor a una negativa de los indígenas porque éstos sabían que los religiosos no los podían castigar. Por otra parte, los españoles tenían también intereses económicos en que los indios siguieran entregándose a prácticas idolátricas, de manera que en lugar de impedirlas o castigar a quienes reincidían en ellas las consentían con plena facilidad. El resultado de todo era que los religiosos se descorazonaban en su labor espiritual al ver resultar baldíos todos sus esfuerzos, sin poder aplicar un remedio eficaz.

La Corona dió fe a las representaciones de Zumárraga, quien terminaba abogando porque se autorizase a los religiosos a castigar paternalmente a los indios. Pero la solución que adoptó estaba muy lejos de ser tajante. Delegaba a las autoridades de Indias para que estudiaran las razones de Zumárraga y determinaran los casos en los que el Arzobispo y aquellos a quien éste autorizara pudieran castigar a los indios. Determinados los casos y las personas, las autoridades prestarían todo su apoyo en la ejecución de los castigos. Pero la Corona misma suponía (si ya no es que ella misma era partidaria de ello) que las autoridades civiles no facultarían plenamente a los misioneros el uso de los castigos. Por ello añade que en aquellos casos que dichas autoridades se reservasen para sí, procuraran obrar con todo celo y justicia [112].

Ignoramos las conclusiones a que llegaron las autoridades de Nueva España respecto del particular, si bien es muy probable que algún reflejo de ellas se pueda encontrar en la Junta eclesiástica de México de 1539, a la que en seguida nos referiremos. De todas las maneras, lo que aquí nos interesa es la posición de la Corona. Esta aparece indecisa en las presentes circunstancias. La autoridad del Arzobispo franciscano pesaba mucho ante ella, pero debían también pesar no poco las informaciones adversas a los castigos de los religiosos recibidas con anterioridad. De ahí esta solución intermedia que adoptó. (En seguida veremos cómo en 1539 Carlos V aun seguía indeciso sobre el partido que tomar en este punto.) Aun más, parece vislumbrarse en la Cédula cierta oposición a los castigos en cuanto ejecu-

---

[112] *Real Cédula a la Audiencia de Nueva España*, Valladolid 26 de febrero de 1538, en García, *Documentos inéditos o muy raros*, XV, 40-3.

tados por los misioneros. Obsérvese que la Corona ni supone siquiera que a todos los religiosos en general se les facultase para castigar. Por otra parte, de no haber estado prevenida de antemano, o de no ser ella adversaria a los castigos, en una circunstancia como ésta en la que una autoridad tan respetada como la de Zumárraga y ante las razones que aducía, la Corona hubiera dado sin duda una respuesta favorable a la petición del franciscano. Tanto más cuanto que demuestra prestar plena fe a las informaciones que le proporciona el Arzobispo. Sin embargo, la respuesta tiene mucho de reticente, en contraposición con la expresa demanda de Zumárraga.

A partir de la mitad de la centuria, las órdenes reales referentes a este punto se suceden ininterrumpidamente a lo largo de todo el siglo XVI. Tenemos noticia de su existencia en 1560 [113], 1563 [114], 1565 [115], 1569 [116], 1570 y 1574 [117], 1578 [118], 1591 [119] y 1594 [120]. La carencia del texto exacto y completo de la mayor parte de estas Cédulas no permiten conocer a fondo la posición concreta de la Corona en la controversia, pero la defensa que de sí mismos hicieron los religiosos da a entender que la voluntad de los Reyes era que ellos nunca castigasen personalmente a los indios, sino que entregasen los culpables al brazo secular: corregidores y fiscales.

También los Concilios adoptaron esta posición. Sólo la Junta eclesiástica de México de 1539, la que, por otra parte, no entra propiamente en la categoría de Concilio, se sale algún tanto de la trayectoria que en adelante seguirán los demás. Esta Junta estaba presidida por Zumárraga e integrada, en su mayor parte, por religiosos, sobre todo franciscanos [121], es decir, por los defensores de que fueran los misioneros personalmente quienes castigasen a los indios (recuérdese la súplica que Zumárraga dirigió al Emperador en 1537, a la que anteriormente hicimos referencia). Por otra parte, habiendo sido de Carlos V de quien partió la iniciativa de que se congregara, no es improbable que el césar español deseara se ventilase en ella esta cuestión de las penas corporales a los indígenas, sobre la que recibía informes con-

---

[113] *Real Cédula para que los religiosos no se entremetan a echar prisiones a ningunos indios ni indias, ni los azoten*, Toledo 4 de setiembre de 1560, en PUGA, *Provisiones*, 201v.

No obstante esta Cédula, con fecha 16 de octubre de este mismo año el Rey autorizó a los dominicos de Guatemala para castigar personalmente a los indios en los casos «livianos» (REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 311).

[114] *Recopilación de las leyes de los Reinos de las Indias*, edición facsímil de la de 1791, I, Madrid 1943, 56-7.

[115] VACA DE CASTRO, *Prevenciones para el gobierno del Perú*, Los Reyes 1565, en LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, III, 119. Se trata de una respuesta del Consejo de Indias al Licenciado Castro.

[116] *Recopilación*, I, 61-2.

[117] SÁNCHEZ DE AGUILAR, *Informe contra idolorum cultores*, 29-30.

[118] *Recopilación*, I, 56-7.

[119] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 313.

[120] *Recopilación*, I, 96.

[121] CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, I, 429.

tradictorios. Creemos que fué valiéndose de esta coyuntura y de la preponderancia en ella de elementos pertenecientes a las Ordenes Religiosas por lo que la Junta resuelve el problema de los castigos de una manera que no se volverá a repetir en asambleas de esta clase. Reprueba, como es natural, la excesiva dureza en los castigos cuando ésta tenía lugar, y ordena que «por razón de enseñar la doctrina cristiana no se encepen, ni aprisionen, ni azoten los indios naturales, mayormente los que son ya hombres, en los monasterios, ni en otras iglesias, ni haya cepos, ni cárceles, ni otras prisiones para ello». Esto nada tiene de extraño. Lo característico en ella es que, a renglón seguido, permite «una leve coercición en derecho permitida, de la manera que es y suele ser la del maestro sobre su discípulo, o del pedagogo sobre la persona que tiene a cargo».

La redacción de la Junta es confusa, ya que, como se ve, nada dice de si esta «leve coercición» la debían hacer o no los misioneros, que era el punto de discordia, y, además, añade inmediatamente a lo dicho: «si no fuere provisor o vicario o oficial del Ordinario, que es el Obispo diocesano, en las cosas que de derecho pueda y deba proceder». Una interpretación, objetiva nos parece debería distinguir en esta disposición tres partes: la primera, referente a los castigos excesivamente duros, los cuales quedan prohibidos absolutamente; la segunda, que dice relación a las «leves coerciciones en derecho permitidas», para hacer las cuales autoriza a los misioneros, y una tercera, en que traspasa a las autoridades eclesiásticas la vista y castigo de aquellas culpas más graves que ya el derecho mismo les confiaba. Interpretado de esta manera, es como se explican las palabras finales con que termina la Junta. Reserva a las autoridades eclesiásticas la punición de las cosas más graves «porque haciendo lo contrario no se usurpe la jurisdicción real ni la ordinaria episcopal». En cambio, sólo permite a los misioneros el uso de «leves coerciciones» para que «ni se les haga amargo, grave y pesado [a los indios] el yugo dulce y carga leve de la ley de Dios y doctrina cristiana, de manera que en lugar de amarlo lo aborrezcan..., que no es pequeño mal ni inconveniente e impedimento para la buena y legítima doctrina y conversión de estos naturales, que vean y sientan otra cosa» [122].

La Junta, es decir, los Obispos autores del memorial, pudieron llegar a una conclusión como la reseñada porque en esta época el ambiente sobre la imposición de los castigos aun no estaba perfectamente definido en los medios oficiales. Cuando, al correr de los años, la Corona adoptó ya una posición concreta, los Concilios se hacen solidarios con ella y legislan sobre los castigos de una manera unísona. No quizá exclusivamente por simple

---

[122] *Capítulos de la Junta eclesiástica de 1539*, en García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 122.

acomodación a lo que desde la Corte se prescribía, sino también porque era ésta la posición más segura.

El primer paso hacia esta nueva ruta lo encontramos en el primer Concilio Provincial de México (1555), pero en él aun no se hace otra cosa sino traspasar el umbral. Ordena el Concilio que los misioneros no castiguen personalmente a los indios, sólo que todavía no extiende la prohibición a todos los indígenas de una manera general, sino sólo a los siervos y criados del sacerdote. Tampoco reprueba toda clase de sanciones, puesto que hace una excepción tratándose de un «castigo moderado y humano». Por otra parte, la razón de tipo misional aun no aparece tampoco expresamente consignada, si bien pueda verse implícitamente contenida en el mandato. La prohibición de los castigos no se funda expresamente en el peligro que éstos podían entrañar en relación con la conquista de la benevolencia del indio, sino porque esta clase de sanciones estaba ya prohibida por los sagrados cánones, «y por el peligro grande—añade el Concilio—que de ello se le puede seguir al sacerdote» [123]. Aun faltaban cinco años para 1560 en que la Corona iba a tomar una decisión resuelta y, en líneas generales irrevocable, para lo sucesivo. Quizá sea por esto por lo que el primer Concilio Provincial de Lima (1552) ni siquiera aborda todavía la cuestión de los castigos.

En conformidad con la posición adoptada por la Corona, ya en 1567 el segundo Concilio Provincial de Lima entra de lleno en el nuevo ambiente. Para no hacer odiosa la religión a los indígenas, el Concilio ordena taxativamente a los misioneros que nadie castigase por su propia mano a los indios. Aun más, les quita hasta la facultad de elegir ellos el castigo que se les debía imponer, encargando a los Obispos que lo determinaran para cada caso. Y como en 1567 aun estaba reciente la Cédula de 1560, y el ambiente

---

[123] LORENZANA, *Concilios Provinciales*, 133.

Hemos dicho que en esta prohibición de los castigos por parte del Primer Concilio de México puede verse implícitamente contenida una razón de tipo misional, por el hecho de que una de las razones que aduce para decretarla estriba en los preceptos de los sagrados cánones, en los que siempre se tiene ante la vista la mansedumbre que debe distinguir al sacerdote. En un sentido amplio, esta mansedumbre podría interpretarse en el sentido de la captación de la benevolencia. No obstante ello, nosotros nos inclinaríamos a pensar que tanto o más que esta razón pesaba en la mente del Concilio aquella otra del daño que se le podría seguir al misionero por causa de los castigos. Aunque el Concilio no especifica qué clase de daños fueran éstos, no carecería de probabilidad suponer que lo que se temía era la indignación de los indígenas y el consiguiente peligro de sublevación. Recuérdese que hacia 1532 los indios estuvieron a punto de levantarse contra los españoles, y con ocasión de las Leyes Nuevas el peligro volvió a surgir de nuevo. En ambos casos la causa latía en el trato de que eran objeto los indígenas. Por otra parte, los misioneros, sobre todo los franciscanos, nunca olvidaron a lo largo de la centuria el papel que desarrollaron en el apaciguamiento de los indios, atribuyéndose a sí mismos el mérito de que los indígenas prosiguieran viviendo en paz. (Véase, por ej., MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 316).

contrario a los castigos había llegado a su punto álgido, el Concilio adopta una medida severa: el misionero que castigara a los indios por propia mano, aunque fuese con razón, sería multado por los visitadores o vicarios en treinta pesos de oro cada vez, y si el castigo había sido excesivo, aun más gravemente [124].

A fines de siglo, suavizado ya el ambiente, los Concilios permanecen en la trayectoria iniciada, pero mitigan sus disposiciones. Tanto el tercero Provincial de Lima (1582-3) [125] como el de México (1585) [126] ordenan que, cuando fuera menester castigar a algún indio, los misioneros se acomodasen al elenco de penas señalado en cada diócesis y nunca las ejecutasen por sí, sino por medio de los ficales [127]. Pero ya no imponen pena ninguna a los transgresores de la prescripción. Naturalmente, los castigos excesivos nunca se podían permitir; por ello, el Concilio de Lima aun sigue conminando con graves sanciones a los misioneros que se extralimitasen [128].

La solución que la Corona y los Concilios dieron al problema de los castigos era una solución de vía media. La imposición de penas corporales a los indios quedaba intacta, como tenía que quedarlo necesariamente; pero, para no exacerbar a los indígenas contra el misionero, los castigos que se impusiesen debían ser suaves, en conformidad con el elenco de penas que cada Obispo trazase para su diócesis respectiva (si es que tal elenco existía), y nunca los habían de ejecutar los misioneros por sus propias manos, sino encargar al indio fiscal o al corregidor que sancionasen al culpable. Además de vía media, la solución era plenamente segura, pues de existir los castigos éste era el medio más apto para evitar que ellos repercutieran en desfavor del misionero.

Pero ¿se necesitaba llegar a tanto? Los misioneros no lo creyeron así. No porque ellos se negasen a reconocer teóricamente la posibilidad de la existencia del problema, es decir, el peligro que, teóricamente hablando,

---

[124] MATEOS, *Segundo Concilio Provincial limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 609-611.

[125] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 253.

[126] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 337.

[127] Los Concilios y Sínodos se inclinaban a que en los castigos se fuera más bien indulgente que severo. (Véase el primer Concilio Provincial de México, en LORENZANA, *Concilios Provinciales*, 169). De hecho, las penas señaladas en el Sínodo limense de 1585 son más bien suaves. Al cacique que en los domingos y días festivos y luego los miércoles y viernes de entre semana no asistiera a la doctrina se le imponía la pena de servir por dos días a la iglesia y frecuentar por la tarde la doctrina de los niños tantas veces cuantas hubiera faltado a la de adultos. Si eludía la asistencia frecuentemente, debía darse de ello información al Obispo o al Visitador. Si el que no asistía a la explicación de la doctrina era plebeyo, recibiría doce azotes por cada una de las ausencias, o sería remitido con información al Obispo o Visitador. La mujer que faltase debería asistir otras tantas veces, tanto por la mañana como por la tarde, a la doctrina de los niños (SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 463).

[128] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 243.

podía latir en los castigos con respecto a la captación de la benevolencia del indio, sino porque su contacto diario con éste y el conocimiento profundo que de él poseían, les enseñó, por una parte, que en la práctica tal problema o peligro en realidad no se planteaba y, por otra, que la solución adoptada por la Corona y los Concilios al querer salvar un peligro inexistente se exponía a incurrir en otro de no menor gravedad.

Antes que los oficiales de Indias (que hemos visto haber sido los primeros en plantear seriamente el problema ante la Corona) se dieran cuenta del peligro, los misioneros ya lo habían atisbado. Tenemos dos muestras de ello en los primeros franciscanos de la Nueva España y en los primeros agustinos del Perú. Los franciscanos iniciaron el apostolado entre los aztecas resueltos no sólo a no castigar personalmente a los indios, sino a prescindir absolutamente de toda clase de castigos corporales. Así se mantuvieron por espacio de uno o dos años fieles a su creencia de que con sólo el buen ejemplo y la reprensión oral de los culpables conseguirían cuanto anhelaban. El método era maravilloso para no enajenar la voluntad de los indígenas, pero la práctica les enseñó a los buenos de los misioneros que así nada obtenían, y se tuvieron que decidir, aun con repugnancia, a hacer uso personal de las penas corporales [129]. En adelante, jamás volvieron a dudar de su conveniencia.

No obstante esta experiencia de los franciscanos de Nueva España, o quizá con más probabilidad independientemente de ella, los primeros agustinos del Perú volvieron más tarde a repetir el ensayo. En las instrucciones que se les dieron cuando salieron a predicar se les prescribía expresamente «que con mansedumbre y demostraciones de amor, sin muestra de rigores, atrajesen la voluntad de los indios... con precepto grande que a ninguno castigasen» [130]. Sin embargo, no sabemos que al correr de los años estos mismos misioneros fuesen una excepción en la costumbre general que existía de practicar los castigos. Probablemente se verían obligados a dar el mismo viraje que los franciscanos de Nueva España.

Tenemos en estos dos hechos otras tantas pruebas de que los primeros en ver el problema que el uso personal de las penas corporales planteaba respecto de la captación de la benevolencia del indio fueron los misioneros mismos, y cómo ellos, antes de decidirse a usarlas, ensayaron previamente el sistema opuesto. A partir de estas experiencias, y precisamente en atención a los resultados de las mismas, los misioneros todos, salvo algunas excepciones [131], sostendrán la tesis de que los castigos corporales, aun ejecutados

---

[129] Jiménez, *Vita Fratris Martini de Valentia*, en *Archivo Ibero-Americano*, 26 (1926) 67-8.

[130] Calancha, *Coronica moralizada*, 357.

[131] Ejemplos de estas excepciones los tenemos, en primer lugar, en Bartolomé de las Casas. Remesal transcribe las cuatro razones por las que el dominico se oponía a los castigos. Estos, a su parecer, serían causa de que los indios aborrecieran al misionero y renegaran de sus palabras; les produciría turbación en el entendimiento, lo

por ellos mismos, en nada dañaban a la benevolencia del indio para con el misionero, y sí, por el contrario, a la autoridad moral de éste para con él.

Hubieran sido perjudiciales para lo primero, dirá a principios del siglo XVII el clérigo Sánchez de Aguilar desde Yucatán, si se temiera, como era de esperar, que la inflicción de castigos retrajera a los infieles de abrazar el cristianismo; pero tales infieles pronto dejaron de conocerse en Indias por

---

cual les imposibilitaría para atender a lo que se les predicara; no era conforme a la doctrina de San Pablo y, por último, se opondría también a la de S. Dionisio (REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 310. Estas razones, añade Remesal, se encuentran en el cap. 3, párrafo 30, de la obra de Las Casas *De unico vocationis modo*. La edición moderna de Millares Carlo-A. Santamaría comienza con el capítulo V, no habiendo sido encontrados hasta ahora los tres capítulos primeros).

Este mismo Remesal afirma que en el Capítulo de Cobán de 1570 se mandó a los dominicos que no castigasen a los indios por delitos de idolatría, sino que los remitiesen al Obispo. A quien los castigara se le impondría el rezo de un salmo penitencial (REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 313).

El Licenciado Falcón (*Representación hecha en el tercer Concilio Provincial de Lima*, en CDIA, VII, 487) y el P. Acosta (*De procuranda*, 162-3; LOPETEGUI, *El P. Acosta y las misiones*, 317-8) eran adversarios también de que los misioneros castigaran a los indios. Ambos sostenían que los castigos ejecutados por los misioneros les granjeaban a éstos el odio de los indios y, por lo mismo, abogaban por que no fueran ellos personalmente quienes los ejecutasen. Entran de lleno en la línea de pensamiento de los Concilios, en uno de los cuales (el tercero de Lima) tanta parte preponderante tuvieron.

De los dominicos de México se nos dice: «siempre se ha prohibido en los Capítulos que [los religiosos] castiguen a los indios, para que no cobren odio a los religiosos, antes con amor oyesen su predicación; y esto en todos los Capítulos se ha prohibido, porque hemos tenido experiencia de ello así en nuestra Orden como en las demás, y así los indios aman y quieren a los religiosos, y más a los que son ejemplares (*Relación de la Provincia de Santiago de Nueva España de la Orden de Predicadores*, 1569, en CDIA, V, 476). Esto podría hacer pensar que los dominicos de Nueva España se oponían a toda clase de castigos. Sin embargo, no parece ser ésta la interpretación recta. Lo que los dominicos prohibían en sus Capítulos no eran, probablemente, todo género de castigos, sino sólo el que fueran los misioneros quienes los ejecutasen. Exactamente lo mismo que se hacía «en las demás Ordenes». El que los Superiores se vieran obligados a hacer la prohibición «siempre» y «en todos los Capítulos» indica que la tendencia de los religiosos particulares era de imponerlos. (Que de hecho los imponían, véase en la *Relación de lo que hicieron los indios de Quauhtinchan por no perder la doctrina de los frailes de S. Francisco*, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, I, 81). De estas mismas palabras se podría concluir que los Superiores dominicanos eran contrarios a que los religiosos impusiesen personalmente las sanciones. No habría dificultad alguna en admitirlo, pero nos parece conveniente observar que el lugar, la época y el destinatario de la *Relación* arrojan algún tanto de sospecha sobre los verdaderos sentimientos de los dominicos. Mil quinientos sesenta y nueve era un momento en el que las órdenes regias llovían sobre Nueva España prohibiendo a los misioneros que castigasen por sí mismos a los indios. Siendo el Rey o el Consejo de Indias a quien iba dirigida la *Relación*, a los dominicos les convenía presentarse ante ellos como fieles cumplidores de lo que S. M. ordenaba. (Obsérvese que, a juzgar por el texto de la *Relación*, ellos iban todavía más lejos que en lo que ordenaba la Corona). Que cumplieran lo que decían, no hay por qué ponerlo en duda, pero que lo hicieran por propio convencimiento es más problemático.

Opinión un poco divergente de la generalidad de los misioneros sostuvo el dominico

haberse convertido los indígenas con inigualable rapidez [132]. Raciocinio este que la mayor parte de los misioneros del siglo XVI tampoco hubieran admitido como válido seguramente, pues en tiempo de los primeros franciscanos de Nueva España y de los agustinos del Perú los infieles no escaseaban, y sin embargo pronto se volvieron atrás en las intenciones de un principio.

Los castigos, pues, en concepto de los religiosos, eran completamente innócuos respecto de la captación de la benevolencia del indio, aun cuando fuesen los misioneros mismos quienes los ejecutasen.

Para pensar así, ellos no argumentaban teórica ni gratuitamente. Partían del presupuesto de que el indio era un niño adulto, y que como tal necesitaba que sus padres y maestros (los misioneros) los castigasen cuando se hicieran acreedores a ello, de la misma manera que un padre castiga a su hijo o un maestro a su alumno. Si no los castigaban, añadían, nada se podía esperar de ellos.

Que este presupuesto fundamental fuese verdadero, ya lo vimos al estudiar la sicología moral del indígena, en donde pudimos apreciar la uniformidad, a este respecto, del pensamiento de los misioneros. Pero éstos vuelven a insistir de nuevo sobre este punto con ocasión de la presente controversia.

El que suprimiera el castigo, afirmaban los franciscanos de Nueva España, suprimiría el medio fundamental para regir a los indios tanto en el orden temporal como en el del espíritu. Los indígenas, en su concepto, eran unos auténticos niños y había que comportarse con ellos de la misma manera que lo hace un maestro en la escuela: cuando no saben la lección o hacen una travesura, les impone media docena de azotes [133]. Siendo como niños, argüirá Mendieta, erraban todos aquellos que consideraban el castigo como una medida dura. Los tales dejaban entrever un desconocimiento total del indígena. Según el escritor franciscano, el castigo les era a los indios tan necesario como el pan, y lo veían como cosa tan obvia, que ellos mismos confesaban ser proclives a incurrir en toda clase de vicios si el miedo a los castigos no los retrajera de ello [134].

El cronista Grijalva, que refleja la mentalidad de los agustinos de Nueva España, llega a la misma conclusión que los franciscanos, argumentando a base de razones parecidas. A los indios se les podía considerar siempre como

---

Rodrigo de Loaysa. Aprueba como «muy justamente» decretada la orden por la que el Virrey Toledo prohibía a los misioneros castigar por propia mano a los indígenas. Pero, saliéndose de toda corriente de pensamiento, abogaba por que se les permitiese a los religiosos sancionar los casos más graves, como amancebamientos y borracheras, pero no los demás (R. DE LOAYSA, O. P., *Memorial de las cosas del Perú tocantes a los indios*, Madrid 5 de mayo de 1586, en CDIHE, LXXXIV, 568-9).

[132] SÁNCHEZ DE AGUILAR, *Informe contra idolorum cultores*, 155.

[133] *El orden que los religiosos tienen en enseñar a los indios la doctrina y otras cosas de policía cristiana*, s. a., s. f., en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 66.

[134] MENDIETA, *Memorial al Rey*, s. f., en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, V, 9. El *Memorial* no lleva firma, pero pertenece a Mendieta.

menores de edad. Por lo mismo, los misioneros podían y era conveniente que los castigaran de idéntica manera que el padre castiga a un hijo, o un tutor a su patrocinado. De hecho, añade el agustino, todos aquellos que conocían realmente al indio y estaban informados con exactitud del proceder de los misioneros aprobaban sin reserva la costumbre de los castigos. Generalmente la reprobaban sólo aquellos Obispos que acababan de llegar de Castilla, es decir, los que no estaban acostumbrados al ambiente de Indias [135].

Afirmado el derecho y hasta la necesidad de que los indígenas fueran castigados por los religiosos, éstos pasan en seguida a demostrar cómo las sanciones, si eran moderadas y se hacían con espíritu paternal, estaban muy lejos de malquistar al indio contra los misioneros.

Mendieta nos acaba de decir que los mismos indios confesaban la necesidad que tenían de ser castigados. Ante este hecho él, un convencido defensor de las sanciones, se permite dar a los misioneros un consejo sobre la manera cómo debían ejecutarlas. Había que tener ante la vista un principio general: era necesario que los indios respetaran a los religiosos, pero al mismo tiempo se imponía la necesidad de que fueran amados por ellos. Ambas cosas se podían conseguir si llegaban a convencer a los nativos de que las sanciones procedían precisamente del amor que les profesaban y que con ellas sólo perseguían su bien. Descendiendo a casos concretos, el castigo nunca debía realizarse públicamente si la falta era oculta, y más tratándose de indios nobles. Se les castigara pública o privadamente, las sanciones debían estar exentas de todo apasionamiento, ser moderadas, y realizarlas de tal manera que los indios se percataran de que, al castigarlos, el misionero obraba impelido por una fuerza mayor, como si lo hiciera contra su voluntad [136].

Inmediatamente después de este consejo, Mendieta afirma sin ambages que los religiosos no sólo reprendían a los indios de palabra, sino que también los azotaban como a chiquillos. Los nativos se daban cuenta de que los misioneros obraban movidos por la caridad y que el castigo, en último término, redundaba en provecho suyo. Esta convicción les movía a considerar las sanciones como un beneficio y daban las gracias al misionero cuando los castigaba [137].

Un episodio que tuvo lugar en San Juan de Quauhtinchan corrobora lo afirmado por Mendieta. Razones de acoplamiento misional obligaron a los franciscanos a abandonar aquella aldea, siendo sustituídos por los dominicos. Los habitantes del poblado, entusiastas de los franciscanos, no querían resig-

---

[135] GRIJALVA, *Crónica*, 223.

[136] MENDIETA, *Avisos tocantes a la Provincia del Santo Evangelio*, 1567, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, IV, 96.

[137] MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 316.

narse al cambio, por lo cual se mostraron hostiles a los nuevos religiosos. Estos, para hacerles ver a los nativos cómo su posición era irracional, les preguntaron a ver si los franciscanos no habían acostumbrado a castigarlos cuando lo juzgaban preciso. A esta especie de reto los indígenas respondieron que de hecho los franciscanos tenían por costumbre castigarlos, pero que nunca lo hacían sin motivo suficiente para ello. Añadieron también que el castigo siempre iba dirigido a su mayor bien espiritual, por lo que, lejos de estar resentidos contra ellos, se alegraban de que los castigaran y quedaban agradecidos a los religiosos [138].

Sintomático es asimismo el hecho de que Fr. Antonio de Segovia reprendiera y castigara severamente a los chichimecas cuando juzgaba necesario, y que fuera precisamente dicha circunstancia la que más contribuía a captarle el amor de los indígenas [139]. Merece también citarse el caso sucedido a Fr. Jacinto de San Francisco. Los indios de los alrededores de Durango (Texas) habían dado muerte cruel a ciertos españoles más dos religiosos que se dedicaban a su conversión. El misionero les reprendió su conducta como merecían, y cuando se imaginaba que él mismo iba a ser por ello una nueva víctima de los homicidas, éstos le sorprendieron al decirle: «No te canses, hermano Sintos, que así le llamaban los indios, que a ti, aunque nos riñas y azotes, no te podemos hacer daño, porque te queremos mucho, y eres nuestro compañero y hermano» [140].

Resultaba, por lo tanto, que los castigos que imponían los misioneros en nada dañaban a la captación de la benevolencia del indio. Si la conclusión no hubiera tenido más consecuencias que ésta, puramente negativa, los religiosos con toda probabilidad se hubieran limitado a exponerla llanamente, aunque sólo fuera por justificar la conducta que observaban, pero sin darle tampoco demasiada importancia al problema, ya que también la opinión contraria, y con más razón, dejaba a salvo la benevolencia. Pero de hecho no sucedía así. Si por una parte la inflicción de castigos corporales no malquistaba a los indios contra los misioneros, la abstención de los mismos reportaba trágicos resultados. He aquí por qué los religiosos, no contentos con justificar su proceder, pasan al mismo tiempo a lamentarse de la solución dada por la Corona.

Parten, también ahora, del mismo presupuesto que dejamos establecido anteriormente: los indios eran niños con apariencias de hombre. Y explotan más detenidamente un segundo aspecto de esta infantilidad: el ya antes aludido de que si se les dejaba solos se perderían. «El indio—nos dice Men-

---

[138] *Relación de lo que hicieron los indios de Quauhtinchan por no perder la doctrina de los frailes de San Francisco*, 1569, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, I, 81; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 341.

[139] I. F. de Espinosa, O. F. M., *Crónica de la Provincia franciscana de los Apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michoacán*, 2 ed., México 1945, 197.

[140] Arlegui, *Crónica de Zacatecas*, 269.

dieta escribiendo al Comisario General de los franciscanos de Nueva España—si no es cual o cual, ha menester un alguacil que lo despierte y lo haga levantar y lo lleve a la iglesia, y que lo llame para cada cosa de las que él mismo tiene necesidad para su salvación y para los de su casa» [141].

Ahora bien, los menos llamados a despertar al indio de su indolencia eran tanto los corregidores españoles como los alguaciles indígenas. Los primeros eran ineptos por muchas razones, en el sentir de los misioneros: en primer lugar, porque no se encontraban en todos los lugares donde habitaban los indios; además, no eran ellos precisamente los que más se interesaban por la prosperidad de las cosas espirituales; eran, en tercer lugar, fáciles de ceder ante el soborno de los indios y, por último, que es lo más grave, se mostraban reacios a castigar a nadie mientras no se ventilasen en la sanción intereses personales suyos; ellos eran precisamente los que más necesitaban de castigo y no les convenía ni podían hacer ejecutar una justicia que se volvía contra ellos mismos [142].

De los alguaciles o fiscales decía en 1551 Fr. Francisco de Bustamante que eran «más para destruir la doctrina que para edificarla» [143].

La consecuencia de todo ello era doble. Al percatarse los indios de que el misionero tenía atadas las manos mientras los corregidores y fiscales eran omnipotentes, despreciaban a aquél y respetaban solamente a quien los podía castigar [144]. «Estiman más—dice Monsalve—el zapato de un alguacil,

---

[141] *Cerca de la segunda Cédula de los curatos*, s. f., en García Icazbalceta, *Nueva colección*, V, 50. Aunque anónima, esta relación pertenece, sin duda ninguna, a Mendieta.

[142] Zumárraga, *Instrucción a sus procuradores ante el Concilio Universal*, México febrero 1537, en Cuevas, *Documentos inéditos*, 68-9; *Memorial de la Provincia de San José de Yucatán al Consejo de Indias*, 1586, en *Documentos para la historia de Yucatán*, II, 96-7; Loaysa, *Memorial de las cosas del Perú*, Madrid 5 de mayo de 1586, en CDIHE, LXXXIV, 569. Los mismos Obispos del Perú reconocen también el hecho: *Carta al Rey de los Obispos asistentes al tercer Concilio de Lima*, Lima 30 de septiembre de 1583, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, III, 87-8.

[143] Bustamante, *Carta al Emperador*, Guatemala 22 de marzo de 1551, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, II, 203.

Las quejas con relación a la conducta de los alguaciles o calpixques no escasean en el siglo xvi. Desde Monzón, el 2 de diciembre de 1563 la Corona tuvo que enviar una Cédula dirigida a todas las Indias para que investigaran sobre el particular y se castigara a aquellos que maltrataban a sus subordinados (J. A. Garcés G., *Colección de Cédulas reales dirigidas a la Audiencia de Quito*, I, Quito 1935, 86-8).

[144] M. Navarro, O. F. M., *Carta al Virrey de Nueva España*, Tlaquiltenango 14 de diciembre de 1568, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, I, 57; F. de la Cruz, *Carta a S. M.*, Lima 25 de enero de 1566, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 305-6; *Memorial de la Provincia de San José al Consejo de Indias*, 1586, en *Documentos para la historia de Yucatán*, II, 96-7; *Carta a S. M. del Arzobispo de Lima y Obispos de La Imperial, Cuzco, Santiago, Tucumán, La Plata y Río de la Plata*, Lima 30 de septiembre de 1583, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, III, 87-8.

que saben que los puede prender», que a un sacerdote u Obispo [145]. Y como éstos de hecho no los podían castigar, el edificio espiritual—corroboraba Zumárraga—comenzaba a desmoronarse de una manera amenazadora. En su opinión, desde que se comenzaron a poner trabas a los religiosos en lo referente a los castigos, un buen porcentaje de indios comenzó también a abandonar las prácticas cristianas, aun las obligatorias, y los que no las abandonaron del todo se volvieron remisos en su cumplimiento [146].

[145] M. DE MONSALVE, O. P., *Reducción universal de todos los indios del Perú*, Lima 1604, 28v.

[146] ZUMÁRRAGA, *Instrucción a sus procuradores ante el Concilio Universal*, México febrero de 1537, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 69; *El orden que los religiosos tienen en la doctrina*, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 78; BUSTAMANTE, *Carta al Emperador*, Guatemala 22 de marzo de 1551 (*Ibid.*, 203); NAVARRO, *Relación para el Comisario de Corte*, Xuchimilco 25 de febrero de 1569 (*Ibid.*, IV, 110); MONSALVE, *Reducción del Perú*, 28v. Véase también SAHAGÚN, *Historia general*, III, 86, quien atribuye el rebrote de la idolatría en Indias, entre otras causas, a la imposibilidad en que se veían los religiosos para castigar a los indígenas, lo cual dió origen a que éstos les perdieran el miedo a aquéllos.

CAPITULO IV

LA ATRACCION DE LOS INDIOS HACIA EL CRISTIANISMO

El método anterior iba encaminado a generar en el alma de los indios una disposición interna para escuchar atenta y favorablemente las palabras del misionero.

Esta disposición no representaba más que un paso inicial en el camino hacia el cristianismo. Para que los indios se encontraran plenamente dispuestos a aceptar lo que el misionero les predicaba, era preciso también que la nueva religión les agradase. Nadie acepta libremente aquello que le repugna. Por lo tanto, el segundo paso tenía que consistir en demostrar a los indígenas la belleza y amabilidad del sistema cristiano con el fin de que lo mirasen con simpatía y se sintiesen atraídos hacia él.

Dentro de los métodos de preparación, el de la atracción de los indios hacia el cristianismo representa, si lo relacionamos con el anterior, un avance en el mismo sentido. Había que conseguirlo también de un modo fundamentalmente semejante al de la captación de la benevolencia. Pero las circunstancias en que se desarrolló fueron, paradójicamente, opuestas. Para captarse su benevolencia, el misionero tuvo que vencer de primer momento la suspicacia de los indígenas. El cristianismo, en cambio, encontró en ellos una disposición inicialmente favorable. Concurrieron a generarla, además de aquellas cualidades síquicas que hacían de los indios «la gente más aparejada que hay en el mundo para ser cristianos», otros diversos factores. Por una parte, la doctrina misma de la nueva religión, la cual venía a satisfacer ciertas necesidades espirituales de los indígenas; por otra, determinados puntos de semejanza que el cristianismo tenía con el dogma, la moral y algunas prácticas rituales del sistema religioso índico y, por último, la probable existencia entre los nativos de cierta expectación por un cambio religioso cuyo cumplimiento lo creyeron ver en la llegada del cristianismo.

Antes de pasar a estudiar los métodos de atracción propiamente dichos, detengámonos a examinar los diversos factores que pudieron concurrir a

generar en los indios una especie de preparación inicial hacia la nueva religión cristiana. Este examen nos permitirá comprender con más facilidad el carácter que revistió el presente método.

I.—¿Los indios dispuestos hacia el cristianismo?

Las necesidades espirituales de los indígenas.

Las verdades de la región cristiana satisfacían a maravilla ciertas necesidades sicológicas de los indios.

Pérez de Ribas nos ofrece preciosos testimonios respecto del particular. Ya sabemos que el indio era por naturaleza profundamente afectivo, pero que la aridez y, sobre todo, el tinte tremendístico de sus sistemas religiosos no podía calmar su sed de afecto. Por contraposición a ello, el historiador jesuíta nos asegura que el misterio de la Encarnación, el haberse Dios hecho hombre y haber muerto por nosotros conmovía profundamente a los indios con la nota de amor y ternura que entrañaba. Los nativos lo oían con el máximo interés, haciéndoles, nos dice textualmente Pérez de Ribas, «maravilloso asiento». Por otra parte, ya conocemos también la escasa capacidad de abstracción y el «bajo entendimiento» de que estaban dotados los indígenas. La proposición, pues, de una fe «que no les exigía comprender estos misterios», sino sencillamente acatarlos, no podía menos de captarles su simpatía. De la misma manera que les satisfacía plenamente la doctrina sobre la inmortalidad del alma, y aceptaban con gusto la eterna remuneración tanto de los buenos como de los malos, cada uno según sus méritos y deméritos personales [1].

La satisfacción que estos dos últimos dogmas a los que nos acabamos de referir les producían a los indígenas la dejaron entrever con claridad los indios de la aldea de Huacarbamba (Perú). Era ya a principios del siglo XVII, pero esto no hace perder nada de su valor al testimonio. Cuando los indios de dicha aldea, nos refiere Arriaga, oyeron hablar al doctor Hernando de Avendaño sobre la inmortalidad del alma y la remuneración futura, se llenaron de tanta alegría que saltaban de placer, palmoteaban y se felicitaban mutuamente en su lengua. La noticia de una vida eterna y la esperanza de un goce sin fin colmaban de alegría los corazones de quienes ansiosamente aspiraban a ellas, pero que nadie hasta entonces se las había asegurado [2].

En otro orden de cosas, el cristianismo les venía a solucionar también

---

[1] Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, 412.

[2] P. J. de Arriaga, *S. I., Extirpación de la idolatría en el Pirú*, Lima 1621, 113.

ciertos problemas de corazón y que, por añadidura, repercutían en la estabilidad de la familia.

En Nuevo México, por ejemplo, regía entre los indios la poligamia, pero de manera que tanto el varón como la mujer gozaban de plena libertad para abandonar al consorte siempre que se les antojase, aun cuando el otro se opusiera. Los jesuítas que misionaron allí creyeron en un principio que esta costumbre matrimonial iba a ser un obstáculo para que los indígenas abrazaran el cristianismo. Pero resultó que fué precisamente un acicate para ello. Esta libertad en la disolución del matrimonio tenía siempre a ambas partes en una situación de incertidumbre. Por ello, cuando los indios oyeron a los misioneros predicar la indisolubilidad de aquél les agradó tanto este aspecto del cristianismo, que muchos, anhelantes de asegurar la posesión de su consorte, importunaban incansablemente a los religiosos para que los bautizaran y pudieran casarse como cristianos. Así se les quitaba la pesadilla de que algún día el uno fuera contra su voluntad abandonado por el otro [3].

En no menor escala que estos aspectos dogmático-morales del cristianismo parece haber atraído a los indios hacia la nueva religión el deseo que, según algunos, tenían los indígenas de verse libres de la crueldad y dureza de su paganismo.

De estar, en efecto, a la versión de algunos escritores del siglo XVI, los sacrificios humanos y demás exigencias dolorosas, junto con la carga de tributos que los dioses imponían a los indios, habían generado en éstos tal cansancio y repugnancia de su mismo sistema religioso, que muchos, internamente, sentían el deseo inconfesable de verse ya alguna vez libres de ellos. Se dice que hasta hubo quienes consultaron entre sí el modo y la posibilidad de adoptar una nueva religión [4]. En esta situación de descontento respecto de sus prácticas religiosas ancestrales y en su anhelo de encontrar un refrigerio, el cristianismo, al brindar a los indios con una nueva doctrina llena de suavidad, se presentaba ante ellos como un sistema religioso perfectamente amable.

Las analogías entre ambas religiones.

Otro factor que concurría a predisponer favorablemente a los indios hacia el cristianismo nos lo resume en pocas palabras Acosta: «Hasta las mismas

---

[3] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 428-9.

[4] ACOSTA, *Historia natural*, 357, 532-3; POMAR, *Relación de Tezcoco*, 1582, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, III, 24; GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga*, 92.

Acosta afirma que de hecho cierto indio confesó que si ellos habían abrazado el cristianismo fué porque estaban ya cansados de la religión que hasta entonces habían venido practicando. Corrobora también la afirmación del texto con la petición que los indios de Cuyoacan hicieron a Cortés de que les diese otra nueva ley con la que substituir la propia (ACOSTA, *Historia natural*, 357).

cosas—dice—que [el demonio] hurtó de nuestra ley evangélica... sirvieron para que las recibiesen bien en la verdad los que en la mentira las habían recibido» [5].

Lo que el demonio hurtó, en el concepto de los misioneros, fueron ciertas concepciones religiosas de orden teórico, más determinadas prácticas rituales muy semejantes a otras existentes en el cristianismo, y que ellos creyeron haber existido también entre los indígenas con anterioridad a la llegada del Evangelio a Indias. Por citar sólo las más importantes, restrinjámonos a enumerar la concepción monoteísta de la divinidad [6], la acción creadora de Dios [7], la creencia en la inmortalidad del alma [8], la resurrección de los cuerpos [9], el hecho del diluvio universal [10], la práctica del bautismo [11], de la confesión [12], de la comunión [13], etc., etc. [14].

---

[5] ACOSTA, *Historia natural*, 533.

Ya en prensa la presente obra, Wigberto Jiménez Moreno ha hecho interesantes observaciones sobre algunos puntos de contacto y de diferencia existentes entre el cristianismo y la religión de los aztecas. Lamentamos no habernos podido servir de ellas para la redacción de este capítulo. Véase su artículo *The Indians of America and Christianity*, en *The Americas*, 14 (1958) 413-7.

[6] *Relación de la genealogía y linaje de los señores de Nueva España* (1532), en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, III, 265; *Origen de los mejicanos* (1532) (*Ibid.*, 286); POMAR, *Relación de Tezcoco*, 1582 (*Ibid.*, 24-5); TOLEDO, *Relación sumaria de lo que se contiene en la información de la tiranía de los indios*, Cuzco 1 de marzo de 1571, en MONTESINOS, *Memorias antiguas del Perú*, 195; M. DE MORÚA, O. de M., *Los orígenes de los Inkas*, Lima 1946, 166; GARCILASO, *Comentarios*, I, 78-9, 90; A. DE BARZANA, S. I., *Carta al P. Juan Sebastián*, Asunción 8 de septiembre de 1594, en *Relaciones geográficas*, II, Apéndice, pág. LXIV; LIZANA, *Historia de Yucatán*, 65v-66r.

[7] MOLINA, *Fábulas y ritos de los Incas*, 8-10, 38-45. (En este último pasaje Cristóbal de Molina transcribe antiguas oraciones índicas en las que se invoca a Pachacamac como «¡Oh Hacedor!»); GARCILASO, *Comentarios*, II, 209; LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán*, 192-3.

[8] LANDA, *Relación de Yucatán*, 140-141; GARCILASO, *Comentarios*, I, 89; MORÚA, *Los orígenes de los Inkas*, 149; BARZANA, *Carta al P. Juan Sebastián*, Asunción 8 de septiembre de 1594, en *Relaciones geográficas*, II, Apéndice, págs. LV, LXIV; POMAR, *Relación de Tezcoco*, 1582, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, III, 25; LIZANA, *Historia de Yucatán*, 67v-68r.

[9] TOLEDO. *Relación sumaria*, Cuzco 1 de marzo de 1572, en MONTESINOS, *Memorias antiguas del Perú*, 193; MORÚA, *Los orígenes de los Inkas*, 149; GARCILASO, *Comentarios*, I, 90.

[10] AVILA, *De priscorum Huarochiriensium origine*, 319-320; *Relación de los Incas*, 26 de mayo de 1571, en CDIA, XVIII, 10-11. (La *relación* aparece como anónima, pero con toda probabilidad pertenece a Polo de Ondegardo); MOLINA, *Fábulas y ritos de los Incas*, 10; ACOSTA, *Historia natural*, 431; GARCILASO, *Comentarios*, I, 53-5.

[11] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 107; MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 267; LANDA, *Relación de Yucatán*, 116-121; LIZANA, *Historia de Yucatán*, 65r-v; REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 246; B. VALERA, S. I., *La historia de los Inkas*, Lima 1945, 87; ACOSTA, *Historia natural*, 373-4; *Relación de los primeros agustinos del Perú*, en CDIA, III, 43.

[12] LANDA, *Relación de Yucatán*, 121-2; LIZANA, *Historia de Yucatán*, 65v; REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 314; *Relación de los primeros agustinos del Perú*, en

Sería ingenuo suponer que estas concepciones teóricas, o estas prácticas rituales de los indígenas, tuvieran sentido alguno cristiano. Externamente guardaban grandes analogías las unas con las otras, pero las de los indios carecían del espíritu sobrenatural y trascendente que informa a las del cristianismo y que es fundamental en ellas. Aun prescindiendo de otros muchos errores y hasta puerilidades en que iban envueltas las de los indígenas. No obstante estas diferencias fundamentales, si las analogías citadas existieron de hecho entre los indios, no podían menos de generar en ellos cierta disposición para mirar con simpatía un sistema religioso que, si bien sólo externamente, coincidía en tantos puntos con el que ellos hasta entonces habían venido practicando.

Pero ¿existieron realmente tales analogías? Ya Blas Valera y Garcilaso negaron rotundamente que fueran auténticas todas las semejanzas que entre ambas religiones se querían establecer.

Valera rechaza como apócrifas la creencia o atisbo por parte de los indios del misterio cristiano de la Santísima Trinidad, del de la Encarnación, la crucifixión de Jesucristo, la existencia de la Santísima Virgen y otras que no especifica. Algunas de ellas, en opinión del jesuíta, era sencillamente imposible que los indios las barruntaran, ya que siendo misterios tan altos y careciendo los indígenas de la luz sobrenatural, mal podían atisbarlas cuando, aun después de largos años de instrucción en el cristianismo, apenas si llegaban a tener conciencia de que existían. Por otra parte, añade Valera, pudieran o no presentirlas los indios, todos estos puntos de contacto fueron inventados por los colonos españoles, debido en gran parte a que entendían mal lo que los indios les relataban de su antigua religión [15].

Garcilaso se limita a rechazar como inexistentes el conocimiento del misterio de la Santísima Trinidad y la práctica de la confesión. Además, ya no dice como Valera que todas las analogías fueran sencillamente invenciones de los españoles, sino que da otra razón mucho más verosímil: las analogías fueron inventadas por los indios con el fin de adular a los cris-

---

CDIA, III, 44-5; Polo de Ondegardo, *De los errores y supersticiones de los Incas*, en *Informaciones*, I, 12-3; Valera, *Historia de los Inkas*, 87; Acosta, *Historia natural*, 365-8.

[13] Acosta, *Historia natural*, 359-364.

[14] Para elenco más completo de las creencias y ritos índicos que guardaban relación con los del cristianismo véase toda la obra de B. de las Casas, *Apologética historia de las Indias*, ed. Serrano y Sanz, en NBAE, XIII, Madrid 1909, en la que, al referirse a cada nación de indios, relata muchas de las semejanzas. En concreto, sobre los indios de Nueva España véase Ricard, *La conquista espiritual*, 103-8, y Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, I, 81-97. También Armas Medina, *Cristianización del Perú*, 73-6, toca esta cuestión. Aquí nos hemos restringido a aducir los principales pasajes que se refieren a las diversas partes de Indias. Consideramos superfluo detenernos a reseñar las semejanzas de orden moral y las disciplinarias existentes entre ambas religiones: el honor a los padres, la limosna, el ayuno, la existencia de monasterios, etc., pues esto es una cosa que se supone, ya que existen en casi todas las formas de paganismo.

[15] Valera, *La historia de los Inkas*, 85-7.

tianos. Los nativos abrigaban la esperanza de ser mejor tratados por los españoles si llegaban a persuadirlos de que ya ellos habían tenido anteriormente algunas concepciones religiosas semejantes a las suyas. La explicación es de por sí muy razonable, pero con el fin de reforzarla más Garcilaso aduce todavía otro argumento de no escaso valor: «Esto afirmo—dice—como indio que conozco la natural condición de los indios» [16].

El argumento que esgrime Valera para negar algunas de las semejanzas, basado en que se rozaban misterios muy altos para conocer los cuales se requiere la luz sobrenatural, carece de valor para nuestro caso. El jesuíta supone que la concepción de estos misterios por parte de los indios era una concepción cristiana. Siendo ello así, ciertamente era imposible que los indios los conocieran, ya que no estaban elevados al orden sobrenatural. Pero aquí no se trata de esto. Se parte del presupuesto de que si los indios tenían algunas concepciones o practicaban determinados ritos semejantes a otros del cristianismo, estas concepciones o estos ritos no guardaban con los cristianos sino una analogía externa y estaban concebidos en un plano exclusivamente natural. Ahora bien, nada impedía que los indios creyeran, por ejemplo, que uno de sus dioses había tomado carne humana y que en esta suposición hubiera sido víctima de los hombres muriendo en una cruz, o que reconocieran, como sabemos que reconocieron tanto los indios como los antiguos paganos, cierta divinidad femenina a la que le atribuían la cualidad de ser madre de los dioses. Ambas concepciones estaban muy lejos de ser cristianas, pero su analogía con éstas queda enteramente en pie. El argumento, pues, del jesuíta creemos que no merece tenerse en cuenta.

Tampoco nos inclinamos a dar fe a la constatación siguiente de que todos los puntos de contacto establecidos entre ambas religiones fueron interpretaciones equivocadas de lo que los indígenas referían a los españoles. Es muy probable que éstos no entendieran las explicaciones de los indios sino de una manera deficientísima, pero algo es de suponer que entendieran, y si en ellas encontraron alguna analogía, no estarían desprovistos de todo fundamento para establecerlas. Quizá un conocimiento perfecto de las concepciones religiosas índicas hubiera sido precisamente lo que les convenciera más de las diferencias existentes entre ambas religiones que de los puntos de contacto que las unían. Por otra parte, la afirmación de Valera aparece claramente como inexacta desde el momento en que sabemos que no fueron sólo los españoles, sino, y sobre todo, los misioneros quienes constataron dichas semejanzas. Esto no quiere decir que el testimonio de Valera carezca enteramente de valor. Las razones que aduce no prueban su tesis, pero ciertamente es importante que un religioso como él, en pleno siglo XVI, rechace expresamente como inexistentes algunas de las analogías que se querían establecer entre ambas religiones.

---

[16] GARCILASO, *Comentarios*, I, 92, 114.

La argumentación de Garcilaso tiene ya más fuerza que la de Valera porque la explicación que ofrece del hecho es muy verosímil. Por otra parte, el repudio que hace el Inca de algunas analogías merece tanta más fe cuanto que de haber existido en realidad tales puntos de contacto no hubiera sido precisamente Garcilaso quien, en su prurito de ensalzar a sus antepasados, los hubiera puesto en litigio, ya que las analogías eran un timbre más de gloria que decía mucho a su favor.

Las razones de Garcilaso y la posición de Valera demuestran suficientemente que, al menos algunas de las analogías, fueron mixtificaciones que nacieron al contacto de una religión con otra. La excesiva semejanza entre determinadas analogías hace sospechar con fundamento que, aun quedando intacta la substancia inicial de otras, a ellas se le añadieron elementos tomados del cristianismo.

Pero también parece cierto que la existencia de otras muchas no se puede negar. El mismo Valera, a quien hemos visto rechazar de plano las analogías citadas con anterioridad, admite como indiscutibles la existencia en ciertas regiones del Incaico bien de un determinado rito confesional, bien de un cierto remedo del bautismo cristiano, o la práctica de ayunos y hasta de entregarse, en ocasiones, a la muerte por una causa religiosa (martirio) [17]. De la misma manera que Garcilaso, después de demostrar el origen falsario de la creencia en la Santísima Trinidad y del rito de la confesión, cree a pie juntillas en cierta especie de monoteísmo índico, en la admisión por los indios del Perú de la inmortalidad del alma, de la resurrección, de la retribución, y hasta de la existencia entre ellos de un lejano recuerdo del diluvio universal [18].

Por otra parte, entre los misioneros que nos hablan de estas analogías hay algunos como Motolinia y los primeros agustinos del Perú que pertenecen a los de primera hora, es decir, que pudieron observar estos puntos de contacto antes que se adicionaran a los mismos elementos extraños. Otros, como en el caso de ciertos misioneros franciscanos de Nueva España, nos aseguran haber tomado sus informaciones de ancianos y señores indígenas, es decir, de aquellos que mejor les podían informar; en circunstancias que la adulación a que se refiere Garcilaso era no sólo superflua, sino hasta sacrílega, puesto que se las refirieron en el sacramento de la confesión; y en coyunturas de tiempo, como 1532, en el que las mixtificaciones apenas si habían podido tener lugar [19]. Ni podemos suponer tan crédulos a los misioneros como para admitr a pie juntillas todo cuanto los indígenas quisieran referirles, pues por un lado ya sabemos que no lo creían todo ciega-

---

[17] VALERA, *La historia de los Inkas*, 87.

[18] GARCILASO, *Comentarios*, I, 53-5; 89-90.

[19] *Relación de la genealogía y linajes de los señores de Nueva España* (1532), en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, III, 265. Recuérdese lo que dejamos dicho en el cap. II de la presente obra respecto de la investigación de los ritos religiosos indígenas.

mente, y por otro ellos mismos se percatan de que cuanto refieren es algún tanto extraño y que muchos se resistirían a prestarles fe, reputándolo fábula o invención de los españoles; no obstante lo cual, ellos insisten sobre la veracidad de sus afirmaciones [20]. Autores tan sensatos y bien informados como Mendieta, Sahagún, Acosta y hasta Polo de Ondegardo (que ciertamente no era uno de los más dispuestos a reconocer en los indios más virtudes de las que tenían) difícilmente no hubieran visto el origen falsario de las analogías en el caso de que éstas no hubieran existido realmente. Y ya hemos visto cómo ellos no dudaron de las mismas.

Por fin, Remesal nos da cuenta de un hecho que, vivido como fué por los mismos misioneros dominicos, excluye toda duda respecto de la práctica de la confesión pagana entre los indígenas de Chiapa. El cronista nos refiere que los indios de aquella región acostumbraban a confesarse con sus sacerdotes, pero que se les hacía dura la manifestación de los pecados porque aquéllos no guardaban el secreto requerido. Esto fué causa de que, cuando se les habló de él, dichos indios recibieran con mil prevenciones la noticia del sacramento cristiano, juzgándolo en todo semejante al rito que ellos practicaban en la infidelidad [21]. Consta, pues, que la práctica confesional existía con toda certeza en Chiapa. Nada obsta para que existieran también otras analogías lo mismo en Chiapa que fuera de allí.

Cuáles, empero, sean las semejanzas que merezcan retenerse por verídicas, y cuáles las que se deban rechazar como mixtificaciones, es difícil dilucidarlo. No todos los autores refieren las mismas, y en casos como el de Valera y Garcilaso respecto del punto concreto de la confesión, el uno admite la autenticidad de lo que el otro considera como mixtificación. Teniendo, sin embargo, en cuenta las razones que acabamos de aducir, nos inclinaríamos a creer que la mayor parte de las analogías tienen a su favor suficientes fundamentos para que se las admita como existentes substancialmente en los tiempos anteriores a la evangelización. Decimos substancialmente, porque nada impide suponer que los puntos de contacto existentes entre ambas religiones muy bien pudieron haber sido exagerados algún tanto por los cronistas o por los indios mismos en su deseo de acentuar las semejanzas. En este caso habría que admitir un núcleo esencial en casi todas las analogías que se nos refieren, con la posibilidad, y aun con la probabilidad, de haber sido revestido en cuanto a los detalles.

Sea lo que fuere del número de analogías que merezcan fe, la existencia de algunas por lo menos no parece poder ponerse en litigio, y esto basta para nuestro caso. Porque si tenemos, por una parte, que analogías existieron en realidad y, por otra, que los indios se daban suficiente cuenta de

---

[20] Véase a este respecto ACOSTA, *Historia natural*, 360.

[21] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 314.

estos puntos de contacto (y sabemos que realmente se la dieron [22]), al constatar la semejanza de sus concepciones o prácticas religiosas con las que observaban en la nueva religión que se les predicaba es natural que se inclinasen a mirar con simpatía a ésta.

El que las semejanzas sólo fueran externas, no ofrece dificultad alguna. Al indio le bastaba esta apariencia de identidad para establecer la relación, tanto más cuanto que una analogía interna quizá de momento ni le hubiera interesado ni estuviera capacitado para establecerla. El cronista franciscano de Xalisco, Antonio Tello, nos provee de un ejemplo cuya autenticidad no puede razonablemente discutirse. Según una relación indígena, los indios de la Sierra de Acaponeta reconocían por único y supremo dios a *Tioipitzintli*, o simplemente *Pitzintli*, a quien concebían bajo la forma de un niño. Este dios les tenía dicho a los indios que en el cielo existía un Dios supremo, creador de todo cuanto existe, y que junto a él estaba una señora la cual era virgen no obstante que fuera de ella de quien habían tomado carne todos los hombres. Las analogías de esta concepción indígena con los dogmas cristianos de la unidad de Dios, creación, encarnación y maternidad y virginidad de María parecen a primera vista sorprendentes y, sin embargo, sólo existen en la apariencia. En primer lugar, los indios incurrían aquí en una contradicción, puesto que reconocían por dios a ese mismo niño quien les decía que el Dios verdadero era otro distinto de él. La señora que se encontraba con Dios en el cielo era poco menos que una diosa, y su maternidad no decía relación con ese dios niño, sino con todo el resto de los hombres. Por otra parte, esta maternidad no la entendían los indios

---

[22] De los chichimecas, por ejemplo, se nos dice que en tiempos de la conquista aun existían indios ancianos que oyeran contar a sus abuelos cómo ellos, en épocas antiguas, habían adorado a un cierto ser como a su Dios en forma, al parecer, monoteística. Estos mismos ancianos, se nos sigue refiriendo, cuando llegaron los misioneros y les predicaron el monoteísmo, afirmaban haberles sonado «en sus orejas como de lejos, y se acordaron de lo que a sus antepasados y abuelos habían oído» (*Relación de la genealogía y linaje de los señores de Nueva España* (1532), en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, III, 265). De los indios de Huarochirí se nos afirma que aquellos aun no definitivamente convertidos hacían el siguiente raciocinio para proseguir en su costumbre de ofrecer alimentos a los muertos: «Los europeos, el día de Todos los Santos, dan de comer *como nosotros*, y de beber a sus muertos. Vayamos, pues, nosotros también a la iglesia y llevemos de comer a nuestros muertos» (AVILA, *De priscorum Huarochiriensium origine*, 409). Garcilaso dice también que los indios del Perú sintieron simpatía hacia la fe ya desde el primer momento «porque veían que muchas cosas de las que les enseñaban [los misioneros], se las habían enseñado y mandado guardar sus reyes Incas en su ley natural» (GARCILASO, *Comentarios*, IV, 72). Un cacique de la Florida manifestó a los jesuítas que no tenía dificultad en creer la doctrina cristiana sobre la unidad de Dios, la creación y la providencia, una vez que «esto era uno de los secretos que él y sus antepasados, los Reyes, lo tenían en su pecho guardado y que no lo comunicaban a nadie sino a sus sucesores» (ROGEL, *Carta al P. J. Ruiz del Portillo*, La Habana 25 de abril de 1567, en *Monum. Antiquae Floridae*, 282).

en sentido espiritual como nosotros, sino en sentido físico. No obstante estas diferencias fundamentales, cuando los indígenas oyeron hablar del cristianismo se convencieron de que los dogmas cristianos entedichos coincidían exactamente con lo que ellos creían ya por anticipado, y ello les indujo a prestar asentimiento al cristianismo sin dificultad ninguna [23]. Puede observarse aquí un ejemplo de analogía solamente aparente, no obstante lo cual, en virtud de esta apariencia los indios concibieron simpatía inicial hacia la nueva religión cristiana.

Aun más, opinamos con ciertos autores (y el ejemplo acabado de aducir viene a corroborar esta opinión) que si los indios, impulsados por estas analogías que observaban, concibieron simpatía hacia el cristianismo, lo hicieron, al menos antes de convertirse, no solamente porque las semejanzas les atraían, sino también porque, basados en ellas, consideraban de primer momento nuestra religión como una extensión de la propia, es decir, algo así como dos cosas que se podían conjugar perfectamente [24]. El carácter sincretista que distingue a toda forma de paganismo, y el dato de que, en muchas ocasiones, apenas oída una mera exposición de la doctrina cristiana los indígenas, sin haberse ellos mismos decidido a ser cristianos, ofrecieran sus hijos para que se les bautizara, juntamente con el hecho que en su lugar demostraremos de que, aun en los tiempos posteriores a la conversión, los indígenas no tuvieron dificultad alguna en compaginar los dogmas del cristianismo con sus concepciones religiosas paganas, a veces en abierta contradicción con él, creemos que nos autoriza a pensar así.

Cuestión distinta es la que se puede plantear de si los misioneros se valieron o no de estas semejanzas en su presentación del cristianismo a los infieles. Robert Ricard se inclina a pensar que «los misioneros, al parecer, hicieron a un lado de manera casi absoluta las leves partículas de verdad que pudieran tener los aztecas en su propia estimación» [25]. Armas Medina parece recriminarles por no haber sabido aprovechar estas analogías, al menos en aquellos casos en los que no se rozaba con el dogma, si bien reconoce que, andando el tiempo, se fué cambiando de parecer y se defendió, como lo hizo Acosta, conservar aquellas costumbres que no se opusieran al cristianismo [26]. Tenemos la impresión de que Ricard va demasiado lejos al rechazar todo usufructo de las semejanzas, y que Armas Medina no concede lo suficiente cuando se restringe al uso exclusivo de las costumbres exentas de matiz religioso, que es el sentido en que Acosta y Garcilaso propugnaron que se aprovecharan. Por otro lado, una generalización en el

---

[23] TELLO, *Crónica miscelánea*, libro II, 24, 25-6, 362.

[24] TH. GANN-J. S. THOMPSON, *The History of the Maya from the erliest times to the present day*, London 1931, 250; TH. W. GANN, *The Maya Indians of Southern Yucatan and Northern British Honduras*, Washington 1918, 42.

[25] RICARD, *La conquista espiritual*, 108. Véanse todas las pág. 108-112.

[26] ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 74-5.

sentido positivo de que, en efecto, los misioneros se aprovecharon de ellas queriendo significar un proceder común, nos parece igualmente no conforme con la realidad [27].

Los misioneros creemos haberse valido de las analogías, pero no todos, ni siempre, y de un modo asaz discreto. Nos induce a opinar que se valieron de ellas su mismo interés en observarlas y la importancia que les concedieron, reflejadas ambas cosas en el número de misioneros que nos hablan de ellas y en el detallado interés con que las describen. La apostilla que algunos hacen, después de describir una analogía determinada, de «nosotros, los cristianos, creemos que con ella» los indios se refirieran a su correspondiente del cristianismo [28]. El hecho que antes nos refirió el cronista Remesal de que los dominicos de Chiapa, lejos de rechazar de plano el rito confesional indígena, lo que hacían era intentar demostrarles solamente la diferencia existente entre el suyo y el de los cristianos. Conducta semejante a la que, a fines de la centuria, aconsejarían los Sínodos de Lima que se hiciera respecto de la costumbre índica de ofrecer víveres a los muertos, justificada por los indígenas con el argumento de que también los cristianos hacían ofertas a sus difuntos los primeros días de noviembre [29]. La práctica, que en el capítulo VI de la presente obra estudiaremos más detalladamente, de valerse de las mismas creencias, y aun de las mismas palabras de los indios, para refutarles sus dioses o para designar al de los cristianos. Por fin, y sobre todo, lo que nos refiere Meléndez y lo que opina Mendieta. El primero relata la predicación que cierto dominico hacía en el Perú, y en ella el religioso no sólo se valía del mismo vocablo de *Pachacamac*, que era el usado por los indios para nombrar a su dios, sino que partía de los atributos que los indígenas predicaban de éste para hacerles ver los que adornaban al Dios cristiano [30]. Por su parte, Mendieta, después de describir con todo detalle el rito bautismal de los aztecas, hace esta observación: «Y si lo aplicaran al espiritual y verdadero significado, con harta propiedad les pudieran [los misioneros] poner [a los indios] en el bautismo de la Iglesia estas mismas insignias» (las que se les ponían a los niños indígenas en el bautismo pagano) [31]. Está claro que Mendieta

---

[27] Sostuvieron esta opinión M. CHEVALIER, *Le Mexique ancien et moderne*, 2 ed., París 1864, 279-281; L. ALAMÁN, *Disertaciones sobre la historia de México*, II, México 1899, 234; GANN-THOMPSON, *The History of the Maya*, 250.

[28] Véase a este respecto, MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 107; AVILA, *De priscorum Huaruchiriensium origine*, 321; GARCILASO, *Comentarios*, I, 55.

[29] ACOSTA, *Historia natural*, 320; CALANCHA, *Coronica moralizada*, 314. Véase también REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 314.

[30] MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos*, I, 234.

[31] MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 267. Es de notar que el significado que Mendieta da del bautismo entre los indios lo toma literalmente de Motolinia, pero éste no dice nada de cambiar el significado pagano por otro de sentido cristiano. (Véase MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 107).

Se trataba del hecho de que, según ambos autores franciscanos, en los bautismos

opinaba valerse de las costumbres religiosas índicas en provecho del cristianismo.

Por otra parte, las razones aducidas por Ricard y Armas Medina en apoyo de su opinión merecen también tenerse en cuenta, porque son realmente sólidas. No obstante, la fundamental de todas ellas, consistente en que una adaptación de este género requeriría un equipo de misioneros especializado en este sentido, a nuestro juicio carece de valor. Si alguien estaba preparado para usufructuar en sus justas dimensiones los puntos de contacto en que se tocaban ambas religiones, eran precisamente los misioneros del siglo XVI, y tal como estaban preparados. Sus conocimientos filosófico-teológicos, por una parte, y el dominio que llegaron a adquirir tanto de la mentalidad como de los sistemas religiosos indígenas, los capacitaron para llevar a cabo esta tarea con toda perfección.

De más peso son las razones basadas en la existencia real entre los misioneros de aquella opinión que atribuía a ardid o envidia del demonio el hecho de que los indios tuvieran en su religión concepciones o costumbres semejantes a las cristianas, y aquella otra que estriba en la repugnancia

---

de los aztecas a los niños se les hacía la entrega de un arco, símbolo de la fortaleza y virilidad, y a las niñas una escoba, símbolo de los quehaceres domésticos. Mendieta opinaba que se conservaran ambas cosas como signos la primera de la fortaleza y lucha espiritual, y la segunda de las virtudes cristianas del hogar.

Escribiendo en 1613, Pedro Sánchez de Aguilar decía: «Y por ellas [las cosas de su gentilidad] como por símiles, o refutándolas, les predicáramos en su lenguaje propio y natural...» (SÁNCHEZ DE AGUILAR, *Informe contra idolorum cultores*, 143). No está enteramente claro lo que Sánchez de Aguilar quiere decir con esta frase, pero la interpretación más obvia parece ser la que viera en ella un deseo del doctrinero de Yucatán por que se usufructuaran las analogías existentes entre ambas religiones para predicar la doctrina cristiana a los indios. En efecto, inmediatamente antes de consignar la frase, Sánchez de Aguilar se había referido a algunos puntos de contacto entre el paganismo índico de Yucatán y la religión cristiana (*Ibid.*, 142). Es, pues, natural que al hablar luego de las «cosas de la gentilidad», con ellas quiera significar las creencias religiosas de los indios. (En América éste era generalmente el sentido de esta expresión, aunque con frecuencia tenía también un alcance mucho más amplio que abarcaba todo cuanto se refería a los indios aunque no tuviera relación directa con la religión). Por otra parte, está claro que aboga por una refutación de las creencias religiosas de los indígenas. No dice si esta refutación se debe limitar con exclusividad a las concepciones positivamente erróneas, o extenderse a todo el sistema pagano de los indios, pero lo que sí es evidente es que la frase consta de dos ideas opuestas. A los indios, según Sánchez de Aguilar, había que predicarles «en su lenguaje propio y natural». Este lenguaje consistía en valerse durante la predicación de las «cosas de la gentilidad de los indios». La manera de hacerlo era doble: en ocasiones habría que predicar «por ellas como por símiles», en ocasiones «refutándolas». Parece, pues, que cuando los misioneros encontraran entre los indios creencias que no había por qué refutar (analogías), se valieran de ellas para, a semejanza de las mismas, explicar mejor las correspondientes del cristianismo. Si esto es así, en Sánchez de Aguilar encontramos otro misionero que era partidario de usufructuar las analogías, al cual habría que entroncarlo con la corriente a que nos referimos en el texto.

plurisecular de los misioneros, en su calidad de españoles, a todo lo que no fuera estrictamente ortodoxo o que pudiera macular, aunque lejanamente, el dogma. A estas razones de ambos autores habría que añadir otras dos de diversa índole. En primer lugar, es altamente sintomático que en las *Doctrinas* nunca se recurra a las creencias o prácticas religiosas de los indígenas para demostrarles o explicarles mejor sus semejantes del cristianismo. El silencio se podría explicar porque tales *Doctrinas* estaban destinadas a todos los misioneros, y quizá no todos estuvieran suficientemente capacitados para usufructuar en grado debido las analogías, o porque podrían caer en manos de los indígenas y éstos ciertamente no lo estaban para interpretarlas por sí mismos sin peligro de errar en la ortodoxia. Pero la explicación no la juzgamos convincente. Esto último es lo que hace generar la segunda dificultad para que los misioneros se valieran de las semejanzas. Corría el peligro de que los indios no vieran en las del cristianismo sino un trasplante de sus concepciones o prácticas religiosas antiguas, considerando aquéllas en todo semejantes a éstas.

En el conflcito, pues, de estas razones con los hechos que anteriormente adujimos optamos por una solución media. El usufructo de las analogías por parte de los misioneros creemos haber sido una realidad, pero en escala reducida. Quizá, incluso, fueran más numerosos los que se abstuvieron de usufructuarlas.

Si esto es así, he aquí otra razón más para que, a base del uso de estas analogías, los indios se sintieran atraídos hacia el cristianismo. Sería un refuerzo ulterior que se adicionaba a la atracción que de la existencia misma de las semejanzas hemos visto que se desprendía.

¿Influjo de los vaticinios y presagios?

El tercer factor que pudo concurrir a predisponer benévolamente a los indígenas hacia la religión cristiana, dijimos antes que era la existencia en el paganismo índico de cierta expectación de un cambio religioso que vino a encontrar su cumplimiento en la nueva religión de los cristianos.

Si hemos de creer a ciertos misioneros, cuando el Evangelio llegó a Indias ya los nativos tenían cierto presentimiento de su arribo. Motolinia, Sahagún, Mendieta y Suárez de Peralta nos describen los signos extraordinarios a base de los cuales los augures índicos pronosticaron la llegada de una nueva religión a México [32]. López Cogolludo y, sobre todo, Lizana,

---

[32] Motolinia, *Historia de los indios*, 143-4; Sahagún, *Historia general*, IV, 131-3, 23-5; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 178-182; J. Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias* (*Noticia histórica de Nueva España*), México 1949, 46-51.

Suárez de Peralta, que escribe posteriormente a Motolinia y Sahagún (lo hacía en 1589), y que en este particular depende, en parte, de ambos autores franciscanos a quienes completa, elenca doce signos a base de los cuales los indios presagiaron

trascriben los vaticinios que obraban en poder de los indígenas de Yucatán en los que se anunciaba una nueva era religiosa invitándolos a colaborar en ella [33]. Por su parte, Valera afirma que Huayna Capac, padre de Atahualpa, había pronosticado el fin no lejano del Imperio, en virtud de lo cual el último de los Incas se encontró sin fuerzas para resistir a los españoles [34]. De idéntica manera ya Motolinia había afirmado, con bastantes años de anterioridad, que también en Nueva España se le había hecho a Moctezuma un vaticinio semejante [35].

No seremos nosotros quienes demos fe absoluta a semejantes predicciones, pero tampoco excluímos la posibilidad de que algo semejante a ellas contribuyera a preparar a los indios para recibir el cristianismo. Todo pueblo pagano es eminentemente supersticioso, como lo es también todo pueblo culturalmente atrasado. Ambos, además, suelen interpretar los hechos extraordinarios en un sentido religioso, casi nunca halagüeño para ellos mismos. Que en Nueva España hubieran acaecido sucesos poco comunes en tiempos inmediatamente anteriores, o no muy lejanos, a la conquista, nada tiene de extraño. Una epidemia, una inundación, una guerra más cruel y prolongada de lo que se preveía, un fenómeno atmosférico que se produce raras veces, y hasta hechos tan baladíes como el nacimiento de un animal con cinco extremidades, son sucesos no previstos ni de todos los días, pero que gentes supersticiosas consideran como signos de algo. Las fábulas absurdas o ridículas no suelen tampoco escasear en esta clase de pueblos, quienes no solamente las creen, sino que las suelen además interpretar en un sentido de tragedia. Al llegar al Anahuac los españoles, muy bien pudieron los indios ver en este hecho, para ellos trágico, el cumplimiento de los augurios confusos que, a base de sucesos o fábulas anteriores, pudieran haber temido que acaecieran. Lo que antes no era más que un presentimiento confuso y sin fundamento, pasó luego a ser una certeza. Y, puestos a ver señales de lo que ocurrió, quizá hasta vieran más de las que existieron.

---

la llegada de los españoles o del cristianismo al Anahuac: la resurrección de una mujer después de cuatro días de muerta; el canto de una viga; el llanto de un ídolo durante la noche; la visión del demonio bajo la figura de un ave parda; la aparición de un monstruo de dos cabezas; la erupción de un volcán; el intento realizado por Moctezuma de hechizar a los españoles y la aparición al mismo, con este motivo, del demonio; la aparición de cometas en el firmamento; la subida del nivel de la laguna de México; el pronóstico de la ruina del Imperio de México hecha por un indio condenado a muerte injustamente; la observación por los indios de México y Tezcoco de una extraña claridad en el oriente antes de amanecer el sol; los pronósticos hechos a Moctezuma por sus dioses de que otros ocuparían su reino.

[33] López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, 97-100; Lizana, *Historia de Yucatán*, 61r-64r. Véase también Landa, *Relación de Yucatán*, 83. Refiriéndose a Xalisco, Tello transcribe también el discurso del cacique Xonacatl, en el que hace referencia a las predicciones de los antepasados sobre la llegada de una nueva religión, la verdadera, a aquella región (Tello, *Crónica miscelánea*, libro II, 278).

[34] Valera, *La historia de los Inkas*, 135.

[35] Motolinia, *Historia de los indios*, 6.

Los vaticinios no son tampoco imposibles. Los oráculos sibilinos de la antigüedad ya existieron mucho antes que los que refieren con relación a los indios López Cogolludo y Lizana. Bajo este aspecto, nada induce a rechazar de plano su existencia. En este caso habría que interpretarlos en un sentido muy parecido al de los presagios anteriores. Los hechiceros indígenas habrían pronosticado, como lo hacen los actuales adivinos, una nueva era religiosa. La llegada del cristianismo a Indias haría que se viesen cumplidos en él unos pronósticos que lo mismo hubieran podido resultar fallidos.

Sin descartar, pues, la posibilidad de estos vaticinios referentes a Yucatán, opinamos, no obstante, que en realidad no existieron. El hecho de estar redactados en lengua indígena, según nos afirma Lizana, es ciertamente un argumento que hasta cierto punto milita en favor de su existencia. Pero los indicios de que se trata de una falsificación son demasiado evidentes La exactitud de los detalles que presenta, las expresiones de sabor cristiano que se intercalan, la determinación tan concreta de la fecha en que se había de cumplir lo vaticinado, la manera despectiva de expresarse respecto de los ídolos, la exhortación que se hace en ellos a los indios de recibir con todo agasajo a los portadores de la nueva religión [36], nos hace sospechar que estas profecías no son sino elaboración posterior a la llegada del cristianismo, hecha por indios ya cristianos.

Aún más, nos inclinamos a creer que son obra de los hechiceros indígenas, es decir, de indios apóstatas que trabajaban por hacer volver a los indígenas a la práctica del paganismo. Nos hace sospechar esto el detalle de que tales vaticinios se encontraban en los libros religiosos que guardaban a ocultas los indios, muchos de los cuales fueron compuestos por los hechiceros para suplir la ausencia de los destruídos por los religiosos. Estos libros, que se conservaban escondidos con las mayores precauciones, eran una de las fuentes del rebrote de la idolatría. El consejo que se da en los vaticinios de renunciar a los dioses paganos pudiera ofrecer una dificultad para pensar así. Pero no es de difícil solución. Se trata de un simple ardid para que, en el caso de ser descubiertos tales pronósticos por los misioneros, los indios pudieran escapar al castigo o suavizarlo. Después de todo, no era la primera vez que los hechiceros procedían así. Al hablar en el capítulo X de los métodos de capilaridad, tendremos ocasión de ver cómo los hechiceros aconsejaban en este sentido a los indios, no obstante ser ellos los enemigos más irreconciliables y declarados del cristianismo. En el mismo Yucatán

---

[36] En los vaticinios se habla de la cruz que aparecerá de «polo a polo», de sacerdotes que serán como padres, del «Dios de la verdad», de un Dios «que nos viene manso y poderoso», de «ídolos vanos», de las «tinieblas en que estaban envueltos los indios», del orbe «que será alumbrado», expresiones todas de marcado sabor auténticamente bíblico o, por lo menos, cristiano. La fecha en que «habrá fin el culto de los dioses vanos» se coloca en «la última edad» o «en el fin de la décima tercia edad». Probablemente es a estos vaticinios a los que se refiere también Landa.

sabemos que en 1562 existían hechiceros, fautores de graves apostasías entre los indígenas, quienes, no obstante su pérfido apostolado, aconsejaban a sus secuaces, bien como medida política en el sentido que acabamos de exponer, bien en virtud del sincretismo en que abocaron, que creyeran a los misioneros: «Hemos de tomar lo que nos dicen los padres—se nos afirma que predicaban—, mas por eso no hemos de dejar de hacer nuestras idolatrías [37].

En cuanto a las predicciones que se nos dice haberles sido hechas a Huayna Capac y Moctezuma, creemos poderse explicar por una intuición política. Tanto el Imperio Incaico como el mexicano habían llegado a su punto máximo de esplendor en los tiempos inmediatamente anteriores a la conquista. Dadas las condiciones sociales y políticas en que se hallaban, no era difícil pronosticar su ruina en un plazo de tiempo más o menos largo. Que ambos emperadores interpretaran las predicciones en un sentido supersticioso, contrario a ellos mismos, y que luego vieran confirmados sus temores con la llegada de los españoles, es muy posible. Sólo que, respecto del de Atahualpa, la concretez y precisión de tiempo con que se nos dice haberle sido hecho el pronóstico arrojan sospechas de que no haya existido en realidad [38]. Después de todo, a los misioneros les gustaba que el cristianismo hubiera tenido en Indias señales que lo pronosticaran.

* * *

Tenemos en conclusión que, sea lo que fuere de algunos de los puntos estudiados, en general ellos concurrieron a preparar a los indios para recibir el cristianismo, y que por uno cualquiera de los tres factores expuestos, o por los tres a la vez, el cristianismo, como religión, encontró a los indios en posición inicialmente favorable respecto de él. He aquí por qué (o si se quiere, véase en ello una confirmación de lo mismo) los misioneros nos dicen que, apenas se presentaban ellos predicando la nueva religión, los indios «oían de buen grado la doctrina», o «recibían de muy buena voluntad la doctrina cristiana, y traían sus hijos al bautismo», aún antes de que ellos lo recibieran [39].

* * *

---

[37] *Procesos contra los indios idólatras de Sotuta, Kanchunup, Mopila, Sahcaba, Yaxcaba, Usil y Tibolón*, agosto de 1562, en F. V. Scholes-E. B. Adams, *D. Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565 (Documentos sacados de los archivos de España)*, I, México 1938, 121.

[38] «Dejó este pronóstico tan detallado, con tiempo señalado y abreviado» (Valera, *La historia de los Inkas*, 135).

[39] Motolinia, *Historia de los indios*, 173, 175; Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, 47-8, 79; González, *Relación de los agravios que los indios de las Provincias de Chile padecen*, s. f., en CDIHE, XCIV, 79-80; Tello, *Crónica miscelánea*, libro II, 143.

En contraposición, empero, con lo sucedido en la captación de la benevolencia, el trato de los españoles con los indios perjudicó al cristianismo. Antes vimos que, por contraste con los malos tratos que éstos infligían a los indígenas, la bondad y simpatía de los misioneros resaltaba tanto más cuanto peores eran aquéllos, lo cual favorecía a los últimos. Aquí, en cambio, se invierten los factores. El español era distinto del misionero, pero encarnaba la práctica diaria de la nueva religión. Por ello, el mal trato recibido de un español era el mal trato recibido de un cristiano, y el odio concebido contra la persona repercutía en desafecto hacia la religión.

Esto nos explica el sesgo que tomó el presente método. Encontrándose los indios inicialmente dispuestos a mirar al cristianismo con simpatía, los medios de carácter positivo que se adoptaron para atraerlos hacia él no carecían ciertamente de importancia, pero fué menor que la concedida a los de carácter negativo. El peligro de que los indígenas, exacerbados por el mal trato, concibiesen desafecto hacia la religión se consideraba como verdaderamente grave (luego veremos si con razón o no), y por ello se insistió más en evitar esto que en conseguir aquello. Lo contrario, precisamente, de lo que sucedió en el método de la captación de la benevolencia.

II.—Medios de atracción.

Los medios de que los misioneros se valieron para generar en los indios simpatía hacia el cristianismo revisten tres caracteres perfectamente definidos. Se lo presentaron, en primer lugar, como una religión excelente en su doctrina, que les venía a traer un cúmulo de riquezas en las que ellos nunca habían ni soñado, y cuyo Dios y representantes en la tierra (los misioneros y todos los cristianos) amaban con un afecto particular a los indios. Aunque en escala al parecer muy inferior, hubo también quienes realizaron algún esfuerzo para hacerles ver a los infieles cuán conformes eran con la razón los preceptos de la moral cristiana. Por último, fomentaron todo aquello que contribuyese a dar a la religión belleza y atractivo externos, a los que tan aficionados eran los indios.

El cristianismo, misteriosa religión de grandeza y amor.

Si cuanto veremos que hicieron los misioneros para atraer los indios hacia el cristianismo tenía por fin inmediato que los indígenas se sintiesen impulsados a prestar oídos a lo que se les predicaba, nada más oportuno que comenzar presentándose ante ellos como los portadores de una religión llena de misterio. Todo lo que es oculto y misterioso excita la curiosidad, y más en ánimos infantiles como los de los indios.

Teniendo esto en cuenta, debe considerarse como un golpe sicológico de mano maestra el que los doce apóstoles franciscanos de México apare-

cieran ante los nobles y sacerdotes de Tenochtitlan como poseedores de un gran libro, designado por los cristianos con el nombre de Sagrada Escritura. En él se encontraba la doctrina que ellos venían a predicar. El libro era tan misterioso y lleno de autoridad, que había sido escrito por inspiración del mismo Dios, y el único depositario oficial del mismo era un gran Señor, jefe de todos los cristianos, al que éstos llamaban Papa. Este se lo había entregado a los misioneros para que ellos lo diesen a conocer a los indios [40].

Con un preámbulo semejante comenzaban también las *Doctrinas* de los dominicos. Después de haber intentado captarse la benevolencia de los indios, los misioneros dan la razón de por qué ellos se habían desplazado desde tan lejanas tierras y expuesto a «tantos peligros de muerte» para trasladarse a Indias. Es que—les decían a los indígenas—el gran Dios y Señor a quien adoraban los había protegido y El mismo era quien los había llevado a esas tierras. La causa de todo ello estribaba en que tenían que comunicarles «palabras muy grandes y de gran excelencia y de gran admiración y maravilla» Lo que venían a comunicar a los indios éstos lo ignoraban por completo, ya que los únicos en saberlo eran los misioneros mismos a quienes se les había descubierto para que ellos se lo enseñasen. Siendo una doctrina tan excelente y llena de misterio esa de que eran portadores, la conducta inicial que los indios debían adoptar respecto de su predicación se imponía por sí misma. Debían «oír muy bien» y estar «muy atentos de todo corazón» a las palabras que se les iban a decir. Con la atención que requerían palabras que eran de Dios, el cual había mandado expresamente que de su parte se las comunicasen a los indios [41].

Una peroración de esta clase ya supone mucho. Supone, al menos, cierta disposición externa en los indios para escuchar a los misioneros, puesto que éstos se podían dirigir a aquéllos. Las grandezas y el misterio con los que presentan envuelta la doctrina que les iban a predicar tiende a superar esta disposición externa inicial mediante la generación en los indígenas de cierta curiosidad y el engendro en los mismos de una conciencia de que cuanto les iban a decir era sumamente importante, para que no se limitasen a escuchar pasivamente sino con el más vivo interés. Esta manera de comenzar obedece a que las *Doctrinas* tienen ante la vista a indios ya sometidos a los cuales, quisieran o no, les era imposible eludir la predicación de los misioneros, puesto que tenían que asistir obligatoriamente a la exposición de la doctrina en días determinados. La atención e interés eran, en cambio, facultativos, puesto que nadie les podía forzar a que los prestasen. Esto es lo que quieren conseguir las *Doctrinas* mediante el recurso dicho.

---

[40] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 306.

[41] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, IIr, IIv; Córdoba, *Doctrina cristiana*, 3 y 65; L. de Valdivia, S. I., *Nueve sermones en lengua chilena*, ed. J. T. Medina, Santiago de Chile, s. a., I.

Pero ¿y qué hacer cuando los misioneros quisieran abordar a indios que, por no estar aún sometidos, si no querían prestar oídos a la predicación, nadie los podía compeler a ello?

Dada la manera como se llevó a cabo la evangelización en Indias, durante los tres primeros tercios del siglo XVI no existió un problema de orden general. La evangelización sistemática, generalmente hablando, no tenía lugar durante todo este período sino después de haber sido previamente pacificados los indios. Llegados a este estadio, una de sus primeras obligaciones era escuchar la predicación de los misioneros, o al menos asistir pasivamente a ellas. Sin duda ninguna se dieron casos en los que el misionero precedía al conquistador, pero no era lo corriente y, además, el intervalo de tiempo que mediaba entre la llegada de uno y otro era siempre muy breve. He aquí por qué se silencia la conducta de los misioneros en semejantes coyunturas.

En 1573, Felipe II prohibió definitivamente las conquistas, y con la prohibición surgió automáticamente el planteamiento del problema. Consciente de ello, es el mismo Rey Prudente, mejor el Consejo de Indias, quien se adelanta a dar la solución. A los misioneros se les aconsejaba para estos casos recurrir a un ardid verdaderamente ingenioso. Una vez que se hubiera conseguido entrar de buenas maneras en contacto con los indígenas, los misioneros debían intentar generar en ellos la misma curiosidad y admiración por su doctrina que la que acabamos de ver anteriormente. Pero por otros medios. La doctrina que les iban a enseñar debía presentarse ante los infieles como algo que ellos nunca jamás habían visto ni oído; pero como se trataba de exponerla a quienes no la querían ni escuchar, el misterio y la grandeza que encerraba era imposible decírselo en palabras. Por ello había que hacer recurso a exhibiciones externas. Para engendrar curiosidad y admiración en los indios, el misionero se presentaría ante ellos revestido de alba, sobrepelliz y estola, y con una cruz en la mano. Si aun así no se conseguía el fin apetecido, en caso de parecerle conveniente podría «usar de música de cantores, y de menistriles altos y bajos», es decir, rodear la predicación inicial de todo aquello que fuera apto para atraer a los indios o causarles admiración e interés. En todos los casos, los expedicionarios con quienes iba el misionero debían exteriorizar la máxima veneración a las palabras de éste [42]. Imaginémonos a los misioneros apareciendo ante los impresionables y curiosos indígenas con tal lujo de aparatosidad, y nos podremos dar cuenta del alto concepto e interés que se engendraría en los indios por llegar a conocer una doctrina que se presentaba rodeada de tanto misterio y solemnidad externos.

---

[42] *Ordenanzas sobre descubrimiento nuevo y población*, Segovia 13 de julio de 1573, en CDIA, VIII, 534.

Después de haber despertado inicialmente la atención de los indígenas, los misioneros aprovechaban cualquier ocasión para hacerles ver que el misterio y grandeza de la doctrina del cristianismo con que les habían brindado en un principio, lejos de ser una hipérbole correspondía a una realidad que ellos podían constatar por sí mismos. Escogen con este fin los aspectos más aptos que tiene la religión cristiana para aparecer amable ante quienes la oían por primera vez, o estaban habituados a concebir la religión como un sistema de verdades que se imponía por el temor.

Para conseguir su fin, los misioneros no necesitaron recurrir a metáforas brillantes. Ni siquiera se vieron en la necesidad de hacer un mediano esfuerzo de ingenio. Asentaban la verdad que querían demostrar y convencían a los indios repitiéndosela una y otra vez, proponiéndosela bajo todos los aspectos para terminar siempre en lo mismo, inculcándosela encarecidamente por medio del uso de superlativos, comparándola hasta la saciedad con lo que los indios conocían. El mérito del método no estriba en los pensamientos que desarrolla sino en el modo de presentarlos, y dentro de éste, en el lenguaje.

Los temas a base de los cuales intentaban los misioneros atraer a los indios hacia el cristianismo eran relativamente pocos. El primero en importancia era el tema de Dios.

El Dios de los cristianos venía presentado ante los indígenas como algo que ellos nunca se habían podido imaginar. Este Dios, en el lenguaje de los misioneros, del que no podemos prescindir so pena de privar al método de su eficacia, era fuente del ser y vida, porque da la vida y ser a todo cuanto existe [43]. Era un «ser inmortal que nunca jamás ha de morir, ni tampoco puede morir, ni puede padecer detrimento, ni puede enfermar, ni tampoco puede tener dolor, ni puede ser atormentado, ni puede padecer hambre, ni sed, ni puede caber en sí tristeza, ni puede llegar a El cosa que le dé pena o aflicción» [44].

Era todopoderoso. «Mirad, hijos míos—les dice a los indios el *Tercer Catecismo* de Lima—, esos cielos tan grandes y tan hermosos, ese sol tan resplandeciente, esa luna tan clara, esas estrellas tan alegres y tan concertadas; mirad la mar tan inmensa, los ríos que van corriendo presurosos a ella; mirad la tierra y los campos, y los montes tan altos, las arboledas y fuentes, la muchedumbre de aves en el aire, de ganados en los prados, de peces en las aguas...; ése es Dios el que hizo todo eso...; el que envía los tiempos de lluvia y multiplica vuestros ganados, y acrecienta vuestras sementeras, y os da el maíz, y el trigo y las papas, y todo cuanto hay en la

---

[43] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 315.

[44] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 16v; Córdoba, *Doctrina cristiana*, 6 y 68.

tierra para que comáis y vistáis, y os alegréis, ése es Dios. El que atruena en las nubes y echa relámpagos, ése es Dios» [45].

Era hermosísimo, mucho más hermoso que todas las cosas, «porque sobrepuja a la hermosura del sol y de la luna, y de todas las rosas y flores muy hermosas que hay en el mundo». Tanto que si se juntasen todas las hermosuras terrenas, «esta cosa sería muy fea y sucia si la comparáramos a la grandísima hermosura de Dios». Era el conjunto de todas las excelencias y virtudes, y quien concede a las cosas las que tienen: «al aire virtud refrigerativa, y al agua para limpiar y lavar y refrescar y mojar; para que nos críe los peces; ... a la tierra para producir y brotar todas las yerbas y todos los árboles... y las frutas. Da asimismo virtud a las yerbas y raíces para que puedan sanar a los enfermos, y da sabor a todas las cosas sabrosas» [46].

Era un Ser «muy sabio porque sabe todas las cosas, que no hay quien se le pueda igualar en el saber». Sabe lo que ha sucedido hasta ahora y todo lo que está sucediendo en todas partes. «Sabe asimismo todo lo que se ha de hacer mañana y esotro día, y de aquí a cinco o diez días, o dende a un año, o de aquí a diez años, o de aquí a muchos tiempos. Iten sabe los nuestros pensamientos... y sabe todo lo que se hace en todo lugar a escondidas, y en los rincones a escuras...» [47].

Era «muy grande porque está en el cielo y en la tierra y en el aire; y aquí y en Castilla y en todo el mundo, aunque vosotros no lo veis» [48].

Finalmente, era un ser que tiene consigo todas las riquezas, deleites, dignidades, poderío, divinidad, etc., etc. [49].

Para corroborar todas estas admirables dotes que con tanto énfasis predicaban del Dios de los cristianos, los misioneros ponían una atención especial en un detalle que parece de poca importancia, pero que estaba lleno de intuición sicológica. A Dios nunca lo designaban «Dios» a secas, sino «nuestro gran Rey y Señor», o «nuestro Dios y Señor» [50].

Por otra parte, con no menor intuición los misioneros parece que intentaban hacer palidecer todas las maravillosas cualidades del Dios cristiano

---

[45] *Tercero Cathecismo*, 28r-v; *Confessionario para los curas de indios*, 24v; POU Y MARTÍ, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 315; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 16r-v; CÓRDOBA, *Doctrina cristiana*, 6 y 68; ZAPATA, *Catecismo e Instrucciones*, 320v-321r, 317r-v; VALDIVIA, *Nueve sermones*, 30-2.

[46] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 16v-17r; CÓRDOBA, *Doctrina cristiana*, 6-7 y 68-9.

[47] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 17v-18r; POU Y MARTÍ, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 315; CÓRDOBA, *Doctrina cristiana*, 7 y 69.

[48] CÓRDOBA, *Doctrina cristiana*, 8 y 70; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 19r-v; POU Y MARTÍ, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 315.

[49] POU Y MARTÍ, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 315; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 20r.

[50] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 19r, 19v, 20r, 21r, 26r, 26v, 28r, 34v; FERIA, *Doctrina christiana*, 10r.

ante otra no menos admirable: su bondad sin límites. El hecho tiene una perfecta explicación. Si hemos transcrito a la letra los principales pasajes en que los misioneros describen los atributos divinos, lo hemos hecho para poder observar cómo siempre se insiste en ellos sobre aquellas cosas que guardaban íntima relación con los indios y que mejor les podían dar a entender la grandeza del Dios de los cristianos. La Omnipotencia divina se mostraba en que había creado los peces, el agua, los ríos, las hierbas, la ropa; su hermosura, en que superaba a la del sol, las estrellas, a la de las flores, a la de las rosas, etc., etc. Una comparación de esta clase era apta para que los indios concibieran un gran concepto de esa religión que poseía un Dios tan admirable. Pero no se trataba de deslumbrar a los indios. Era necesario, ciertamente, hacerles ver la grandeza de ese Ser, pero la admiración hacia el mismo corría el peligro de ser solamente intelectual si no se tocaba a los indios en la fibra, tan delicadísima y potente en ellos, del corazón. Una religión que tenía un Dios tan grande y que, no obstante ello, era al mismo tiempo incomparablemente bueno y amaba sobre todo decir a los indios, no podía menos de ganarse incondicionalmente a éstos.

Dios era bueno. En contraposición con los ídolos, El, decían los misioneros, «no es engañador, ni mentiroso, ni aborrece ni desprecia a nadie; ninguna cosa mala hay en El» [51]. Todo lo contrario, ha demostrado una bondad sin límites para con todos los hombres, al dar «el mantenimiento a todas las cosas... chicas y grandes...; al darles como les dió la tierra, y el agua, y los aires y el fuego... y el sol para que de día nos alumbre, y las estrellas... para que de noche nos alumbren y den claridad», y otras muchas cosas que les ha dado [52].

Paralelo con su bondad iba su afecto para con los hombres. Dios era padre, pero un padre tiernamente afectuoso. La *Doctrina* de los dominicos de México gusta de llamarlo las más de las veces con los apelativos de «nuestro dulce y amoroso Padre Dios» [53]. Al describir la caída de Adán y Eva en el paraíso esta misma *Doctrina* hace aparecer a Dios en relación con ellos como un padre lleno de ternura: los coloca en un lugar lleno de delicias, rodeándolos cariñosamente de todo lo que pudiera contribuir a su felicidad [54]. Finge incluso un monólogo de Dios ante ellos y en él Adán y Eva son tratados por Dios de «amados» o «muy amados hijos míos», respirando todo él un afecto ternísimo [55].

Es, con todo, Pedro de Feria, quien más insiste en la paternidad de Dios

---

[51] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 308; Córdoba, *Doctrina cristiana*, 7-8 y 69; *Doctrina en lengua esp. y Mexicana*, 19r, 42r-v.

[52] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 18r-v.

[53] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 89v, 89v-90r, 92v, 98r; Feria, *Doctrina christiana*, 10r.

[54] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 26r.

[55] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 33r, 34r y v.

en relación con los hombres. Precisamente «para que conozcamos—dice—que es nuestro verdadero padre y señor, y que nos ama de todo corazón como a hijos», es por lo que El ha creado todas las cosas. Para nuestro sustento, creó «el maíz, los frísoles, las calabazas, las hortalizas, los árboles frutales y los animales cuyas carnes comemos. Proveyónos para que bebamos agua, vino de vides, vino de magüeyes y otras maneras de vinos. Proveyónos para recreación de la vista de colores blanco, colorado, verde, negro y los demás. Para deleite de los oídos, proveyó de flautas y voces muy suaves y de otros instrumentos. Para el olfato proveyó de muy muchas rosas y flores de muy lindo color. Para vestirnos y cubrir nuestras carnes proveyónos de lana, de algodón, de seda, y de otras muchas maneras de vestidos. Proveyónos de animales para que nos lleven y traigan de unas partes a otras. Y si enfermamos, proveyónos de muchas medicinas con que nos curemos para sanar nuestras enfermedades». Todo lo ha creado Dios para nosotros, y todo nos lo ha dado para que lo usemos como una cosa nuestra [56].

Del franciscano Luis de Villalpando se nos dice que inculcaba también de una manera particular este afecto paternal de Dios para con los hombres. Con este fin recurría a varios símiles, sobre todo al de la gallina que bajo sus alas cobija a los polluelos [57].

La bondad de Dios se manifestó también en su misericordia. Los hombres estaban perdidos, eran esclavos del demonio y, después de muertos, sus almas eran llevadas a las «gargantas infernales». Dios se apiadó de ellos y les envió a Jesucristo, su Hijo, para que los salvara [58].

Jesucristo es designado en las *Doctrinas* de los dominicos con palabras llenas de ternura. Se le llama «dulce y amoroso Redentor Jesucristo» [59], «dulcísimo y amable» [60], «su precioso [de Dios] Hijo Jesucristo» [61], «nuestro gran Redentor y Señor Jesucristo» [62].

El Hijo de Dios, proseguían los misioneros, vino a salvar a los hombres solamente porque quiso, ya que nadie le obligaba a sufrir todo lo que sufrió por ellos. Y todo lo hizo sólo «por amor de nosotros los pecadores, porque nosotros no hubiésemos de morir allá en los infiernos» [63]. Así como fué también «para nos demostrar el grandísimo amor que nuestro gran Redentor nos tenía y con que nos amaba», por lo que instituyó la Eucaristía [64].

---

[56] Feria, *Doctrina christiana*, 10r-11r.

[57] Lizana, *Historia de Yucatán*, 77v.

[58] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 26 y 87; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 51r; J. de Loaysa, O. P., *Instrucciones sobre la doctrina*, Lima 15 de febrero de 1549, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 4, 136.

[59] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 65r, 66r, 68r-v, 72v.

[60] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 46v.

[61] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 54r.

[62] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 48v, 51r, 55r, 59r, 60r, 62r, 68r, 72, 90v.

[63] Zapata, *Catecismo e Instrucciones*, 321v-322v, 323r; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 51r, 62r, 63r.

[64] Feria, *Doctrina christiana*, 85v-86r; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 100v.

«¡Oh hermanos—concluye, resumiendo todo lo dicho anteriormente, el *Tercer Catecisco* de Lima—, qué gran cosa es Dios!... Es muy lúcido, y muy hermoso, y los que le ven en el cielo nunca se hartan de mirarle; es muy bueno y piadoso y amador de los hombres» [65].

Aun había más. El Dios de los cristianos amaba a todos los hombres, pero de una manera particular amaba a los indios. Precisamente porque «os quiere mucho y os desea mucho bien—les decía Pedro de Córdoba—no quiere que sacrifiqueis ni mateis a nadie, ni que os hagais mal a vosotros ni a otros, ni que rompais vuestras carnes, ni corteis vuestras lenguas» [66]. Quería, en cambio, hacerlos hijos suyos para que gozaran de sus riquezas, de aquellas que él tenía en su palacio real del cielo, las cuales eran tan grandes que cuando los indios las vieran habían de estimarlas más que otra cosa alguna del mundo, bien fuera oro, plata, piedras preciosas o esmeraldas [67].

Al igual que Dios Padre, a los indios los amaba también Jesucristo. El *Tercer Catecismo* de Lima les decía a los indígenas: «Jesucristo, que es nuestro Dios y nuestro Hacedor, os quiere mucho como a hijos suyos, aunque sois pobrecitos y desechados, y manda a todos que os traten bien y os hagan bien» [68].

Y no era sólo Dios el que los amaba. Los amaba también la Iglesia, porque siempre había rogado y seguía entonces rogando para que Dios perdonara a los indios en lo que le habían ofendido, y los trajese al conocimiento de la religión cristiana para que gozasen de su felicidad [69].

Hasta el Papa amaba a los indios y los tenía por hijos [70].

* * *

De todo lo anteriormente expuesto se deduce una conclusión evidente: para hacerles ver a los indios la belleza interna del cristianismo y atraerlos hacia él, los misioneros insistieron de una manera especial en el tema de Dios. Aun más. Después de un examen detallado de las *Doctrinas*, hemos podido constatar que, a no ser cuando se aborda el tema de la divinidad, los misioneros no intentan explotar ninguna otra de las bellezas que pudieran haber encontrado en la doctrina del cristianismo. Y estas bellezas no les hubiera sido difícil encontrarlas. ¿Obedece esta táctica al hecho de que es precisamente este aspecto de la religión cristiana el que más se prestaba

---

[65] *Tercero Cathecismo*, 30v.

[66] CÓRDOBA, *Doctrina cristiana*, 21 y 82.

[67] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 11v; ZAPATA, *Catecismo e Instrucciones*, 322v-323r.

[68] *Tercero Cathecismo*, 170v, 76v.

[69] LOAYSA, *Instrucciones sobre la doctrina*, Lima 15 de febrero de 1549, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 4, 136.

[70] *Tercero Cathecismo*, 48r; VALDIVIA, *Nueve sermones*, 66.

para hacer resaltar su hermosura y atractivo, o estribaba en razones de circunstancias? Sin negar absolutamente lo primero, opinamos que fué sobre todo el factor circunstancial de Indias lo que impulsó a los misioneros a obrar así.

Aun independientemente de la doctrina sobre Dios, los misioneros, sin duda ninguna, hubieran podido insistir sobre el atractivo o belleza que se encierran en otras doctrinas de la religión cristiana. Sólo que, probablemente, el influjo de las mismas sobre el ánimo de los indios hubiera sido muy restringido. El cristianismo es ante todo una religión culta. Para comprender la hermosura que encierra su doctrina es menester no sólo conocer ésta algo más que superficialmente, sino también gozar de cierta elevación o cultivo del espíritu, si ya no es que también de cierta capacidad de abstracción. Y de esto ciertamente no disponían los indios. El tema de Dios, en cambio, reducido a la concretez y casi tangibilidad con que lo presentaban los misioneros, se prestaba muy bien para hacerlo comprender a los indígenas en toda la belleza que entrañaba. En su noción se prescinde sistemáticamente de todo concepto abstracto. Dios aparece en el lenguaje de los misioneros no sólo personalizado, sino hasta casi humanizado.

Exsitían, además, entre los indios ciertas circunstancias que son las que, a nuestro parecer, explican plenamente la conducta de los misioneros. Los sistemas religiosos indígenas no eran una trabazón de doctrinas relacionadas mutuamente entre sí. Su única afirmación dogmática era prácticamente la de la divinidad. Para atraerlos, pues, el cristianismo, los misioneros no necesitaban insistir en la belleza o amabilidad que pudiera encerrarse en las restantes doctrinas del mismo. Bastaba que los infieles se percataran de la belleza y bondad del Dios de los cristianos, y esto era suficiente para que se apercibiesen de la amabilidad de la nueva religión. Una vez que simpatizaran con el Dios de los cristianos, simpatizarían también con todo el sistema doctrinal del cristianismo.

Los puntos relacionados con Dios sobre los que hemos visto insistir a los misioneros obedecen también a una razón de circunstancias. El indígena hemos visto que se sentía subyugado ante todo lo que fuera misterioso o encerrase cierto sentido de grandeza. Aquí late una de las razones para presentar al Dios de los cristianos como un ser revestido de las más excelentes cualidades. Por otra parte, la necesidad de afecto era en los indios muy aguda, y por ello se insiste en la bondad de corazón, digamos en la afectuosidad, de este mismo Dios. Grandeza y afectuosidad que los misioneros procuraron contrastar, a veces explícita, en ocasiones implícitamente, con las cualidades opuestas de los dioses índicos.

La belleza de la moral cristiana.

Acabamos de dejar asentado que para hacer ver a los indios el atractivo del cristianismo los misioneros se apoyaron casi exclusivamente en las notas

de grandeza y bondad que distinguían al Dios de la nueva religión. Los puntos restantes los descuidaron. Al emitir esta constatación nos referíamos a la doctrina del cristianismo considerada en su aspecto intelectual, es decir, en sus dogmas. Dando ahora un paso más hacia adelante, tenemos que decir que, según se desprende del examen de las *Doctrinas*, la belleza moral de los preceptos de la religión cristiana fué otro aspecto en el que tampoco insistieron los misioneros. Esto parece tanto más extraño cuanto más necesario parece ser a primera vista. Asentir o dejarse atraer por una doctrina que en sus dogmas se presenta llena de grandeza y hermosura no entraña dificultad mientras ello no implique la obligación de acomodar la conducta a lo que esa misma doctrina exige. Y, sin embargo, el cristianismo es una religión que repercute como ninguna en la práctica. Ahí estriba precisamente su dificultad, no obstante lo cual los misioneros parecen haber prescindido de ella.

Aquí entran en juego nuevos factores que nos explican este llamativo proceder de los misioneros.

Ante un pueblo capaz de razonar objetivamente, y dotado de los suficientes valores intelectuales y morales para percibir la belleza de una doctrina, aun cuando la práctica de ésta repugne a sus costumbres inveteradas, una demostración de la belleza y amabilidad del cristianismo exige, en circunstancias normales, un apartado especial consagrado a poner de relieve la hermosura de su doctrina moral. Un pueblo así podría percibir esta belleza, e incluso sentirse atraído hacia ella, aun cuando luego fueran menester otras razones para conseguir que la llevara a la práctica.

Con los indios, sin embargo, no sucedía así. Entregados como estaban a todos los impulsos de la naturaleza, y con un entendimiento que, respecto de los valores espirituales, «no levantaba dos dedos del suelo», según la expresión gráfica de los misioneros, la comprensión del atractivo de una doctrina moral que les exigía una renuncia total a muchas de sus más caras costumbres, era algo que de los mismos no se podía esperar. Hemos visto a los indígenas atraídos por la belleza de los dogmas del cristianismo. Pronto los veremos también vivir y gozar con una intensidad no común las manifestaciones externas del culto cristiano. Pero cuando se llegaba al aspecto moral de su doctrina las cosas cambiaban por completo. Cuando se rozaba este punto, nos dice Motolinia, «a ellos les era gran fastidio oír la palabra de Dios, y no querían entender en otra cosa sino en darse a vicios y pecados, dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y bebiendo, y embeodándose en ellas» [71]. A la inversa, pues, de la conducta que se podía

---

[71] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 21, 23-4.

A este respecto nos refiere un hecho sintomático Pérez de Ribas. El P. Gonzalo de Tapia había llegado en una de sus correrías apostólicas a cierta aldea de Sinaloa, cuyos habitantes, todavía paganos, pero probablemente influenciados por la propaganda de algunos indios circunvecinos ya cristianos, lo recibieron con grandes manifestacio-

adoptar ante un pueblo culto, en Indias, para hacer ver a los nativos la belleza moral del cristianismo, era necesario conseguir antes por otros medios que abandonaran sus vicios. Una vez obtenido esto, la demostración era factible; pero sucedía también que para entonces ya no era necesaria ni quizá hubiera sido conveniente insistir en ella.

Es aquí donde a nosotros nos parece latir la razón de por qué los misioneros apenas si insistieron en atraer a los indios hacia el cristianismo mediante la demostración de cuán amable y racional era aun en su doctrina moral. Sólo hemos encontrado fugaces alusiones a este punto en las *Doctrinas* de los dominicos. Después de haber explicado largamente los preceptos del decálogo, y haber recurrido a todos los medios para convencer a los indios de cómo debían acatarlos y llevarlos a la práctica, los dominicos de Nueva España hacen brevísimamente un intento de poner en relieve cuán conformes eran con la Ley natural. Y concluyen, como de pasada: «Por aquesto podreis ver muy bien, mis amados hijos, cuán excelentes, y cuán admirables, y cuán justos y rectos son los dulces mandamientos de nuestro amoroso padre Dios» [72].

Es también con ocasión de exponer los mandamientos de la Ley de Dios cuando Pedro de Feria, otro dominico, hace una pequeña digresión (que más bien puede considerarse como un inciso fugaz al que ni él mismo parece prestarle demasiada importancia) para hacerles ver a los indios la racionabilidad de los preceptos cristianos del decálogo. Y lo más curioso es que, al llamarles a los indígenas la atención sobre este punto, no lo hace respecto de los tres primeros preceptos sino refiriéndose solamente a los cuatro que les siguen. Quizá él mismo estuviera convencido del poco fruto que se podría esperar de unas inteligencias poco aptas para percibir las delicadezas que entrañan los tres primeros preceptos referentes a Dios (recuérdese que para los indios la idea de Dios iba indisolublemente unida con la de temor), mientras que, por otra parte, dada su carencia del sentido de respeto y amor al prójimo, un toque de atención sobre este punto se hacía en gran manera necesario.

Pedro de Feria, al hacer la transición de los tres primeros preceptos a

---

nes de gozo y le ofrecieron algunos niños para que los bautizara. El jesuíta predicó luego a los adultos sobre el cristianismo, y los indios se sintieron atraídos hacia la nueva doctrina; tanto, que se mostraron dispuestos a recibir el bautismo. No se nos dice si el misionero los bautizó o no, pero el hecho fué que cuando, algún tiempo más tarde, regresó a la misma aldea, los indios se habían entregado de nuevo a sus vicios y no querían oír nada sobre el cristianismo. Los caciques habían llegado incluso a concebir el propósito de asesinar al misionero (PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 48). Se ve que a estos indios de Sinaloa les agradaban las enseñanzas dogmáticas del cristianismo, pero que cuando se rozaba su aspecto moral, lejos de estar capacitados o dispuestos para percibir su belleza, no querían oír nada de la misma.

[72] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 89v-90r; CÓRDOBA, *Doctrina cristiana*, 39 y 100.

los cuatro que le siguen, establece dos principios generales que vienen a ser como el fundamento racional de estos últimos. Los principios generales eran éstos: haz y desea a los demás lo que tú quieres que los demás te hagan y deseen a ti; el segundo es la versión en sentido negativo de esto mismo. Establecidos estos dos principios, a los que el dominico designa como «reglas generales» que deben guardar todos los hombres, demuestra de esta manera la racionabilidad de los siete últimos preceptos del decálogo. «Declarémoslos un poquito—dice—porque mejor entendais cuán justos son estos siete mandamientos que ahora se siguen y porque os aficionéis a guardarlos de todo corazón. Dime, hijo, pregúntote: ¿qué es lo que quieres y deseas que tu prójimo use contigo? Cierto es que querrías que todos te amasen, y te honrasen, y si tienes hijos, que te reverenciasen y obedeciesen tus palabras. Item, no querrías que te matasen, ni te tomasen la mujer, ni la hija, ni tu hacienda, ni fama ni aun que te la deseasen. Esto, pues, que quieres que usen contigo los otros, manda Dios que uses tú con ellos; lo que no quieres que usen contigo, manda que no lo uses tú con ellos, y de esto sirven los siete mandamientos que se siguen» [73]. En otro lugar, dándose perfecta cuenta de que la moral cristiana, no obstante todo lo racional que fuera, entrañaba serias dificultades para los indios, les habla a éstos de la siguiente manera: «No penseis, hijos, que os bautizasteis y tornasteis cristianos para comer y beber, y dormir y holgar, no. De trabajar habeis. Pero mirad—les añade en tono de consuelo—que el trabajar por Dios, el servir a Dios y guardar la ley de Dios es cosa muy dulce y muy sabrosa por ser ley santísima, perfectísima y sin ninguna mácula» [74].

El tema, pues, de la belleza moral del cristianismo era superfluo abordarlo de una manera sistemática ante quienes se sabía que no la iban a percibir, o ante los que ya no necesitaban de este argumento para sentirse atraídos hacia una religión que ya habían abrazado, y cuyo roce podía inducirlos a añorar la conducta de libertad moral en que habían vivido anteriormente.

Aunque carezcamos de datos para valorar las dimensiones de ejemplo que pueda tener (probablemente se trata de una excepción), es interesante hacer notar cómo el jesuíta Diego de Samaniego, misionero entre los chiriguanos, se percataba de la dificultad que la doctrina moral del cristianismo entrañaba para los indígenas. Consciente de ello, él no sólo no intentaba hacerles comprender su belleza, sino que en un principio se abstenía conscientemente de proponérsela a los indios, sobre todo en aquellos aspectos que se oponían de una manera directa a los vicios más pertinaces de los nativos. Era la táctica, nos refiere él mismo, «de no ponerles las dificultades

---

[73] Feria, *Doctrina christiana*, 71r-v.

[74] Feria, *Doctrina christiana*, 59v-60r.

al principio, sino aficionarlos antes a Nuestro Señor, y después El dará fuerzas para quitar lo otro que pide espacio» [75].

La belleza externa del cristianismo.

El proceder de los misioneros para demostrar a los indios la belleza del dogma y de la moral cristiana lo hemos atribuído a un motivo de acomodación: insistieron en aquello que estaba al alcance de los indígenas y que era, al mismo tiempo, lo que más podía moverles para concebir amor al cristianismo, así como dejaron de lado aquello otro que por una cualquiera de las razones dichas ofrecía menos probabilidades de éxito.

Teniendo en cuenta estos antecedentes, es fácil prever que, basados en las mismas razones que modelaron su conducta al tratar de exponer la doctrina dogmática y moral del cristianismo, los misioneros habían de atribuir una gran importancia a la belleza de sus manifestaciones externas.

En contraposición de lo que acontecía con los aspectos doctrinales de la nueva religión (excepción hecha de la doctrina sobre la divinidad tal como la presentaban los misioneros), las manifestaciones externas del cristianismo estaban plenamente al alcance de los indígenas. Aun más, dada la tendencia de los indios a dejarse mover por todo lo que llevara el sello de la aparatosidad, las ceremonias y ritos cultuales de la religión cristiana entrañaban en sí una aptitud no común para captar la simpatía de los nativos. Un tercer factor contribuía también por su parte a facilitar en ellos la comprensión de la belleza de estas manifestaciones externas. Comparado con los ritos sangrientos, con las danzas lascivas, con las liviandades y, en ocasiones, ridiculeces que solían acompañar o integraban los actos cultuales del paganismo, la religión cristiana aparecía mucho más bella y amable que aquél al presentarse rodeada de solemnidad, seriedad y esplendor.

El tercer Concilio Provincial de Lima (1582-3) se detuvo a legislar expresamente sobre este punto. Hace constatar, en primer lugar, cómo se tenía comprobado por la experiencia que las ceremonias y esplendor del culto cristiano movían de una manera especialísima a los indios «al conocimiento y reverencia de Dios». En atención a este hecho, pasa inmediatamente a recomendar que los obispos, y en cuanto se lo permitieran sus posibilidades también los párrocos, procuraran realizar cuanto dijera relación con el culto divino no sólo diligentemente, sino con el mayor decoro posible. Entre los medios que señala específicamente para este fin le concede una importancia especial a la música. En manera ninguna se debía prescindir de ella en las funciones sagradas; el culto divino debería ir acompañado tanto de música vocal como instrumental [76].

---

[75] D. de Samaniego, S. I., *Carta al P. Juan Sebastián*, S. Lorenzo de los chiriguanos 11 de noviembre de 1594, en *Relaciones geográficas*, II, Apéndice, pág. LXXIV.

[76] Sáenz de Aguirre, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 257.

El P. Acosta, que tanta influencia ejerció en este Concilio, aconsejaba lo mismo a los misioneros. Entre los medios que propone para el mayor aprovechamiento de los indios señala expresamente el cuidar de la ejecución de los ritos, de las ceremonias y de todos los aspectos del culto cristiano. Con estos medios, añade, no sólo se les agradaba a los indígenas, sino que también se les retenía, hasta que paulatinamente fueran olvidando el gusto por sus ceremonias antiguas [77].

Aunque sólo sea de paso, conviene anotar una diferencia entre el precepto del Concilio de Lima y el consejo del P. Acosta. Acordes ambos en reconocer la importancia de que el cristianismo apareciera ante los indios rodeado de atractivo, media entre los mismos una diferencia de detalle. El decoro y el acompañamiento musical que se exige en las funciones sagradas es considerado por el Concilio como un aliciente para mover a los indios a ejecutar actos de la virtud de la religión. Para el P. Acosta, en cambio, el valor de las ceremonias y demás manifestaciones externas del culto cristiano estribaba en el poder de las mismas para agradar y, por lo tanto, atraer a los indígenas hacia el cristianismo. Este es el sentido en que a nosotros nos interesa aquí.

El aliciente que para los indios representaba la realización suntuosa del culto nos lo dejan entrever los testimonios de algunos misioneros. A todos los pueblos, observa con razón el cronista Zamora, les mueven más las obras que ven que las palabras que oyen. En concreto, a los indios les movían particularmente las manifestaciones externas del culto cristiano por sentir una especial inclinación hacia las ceremonias. Para corroborar su aserto añade que no había en Nueva Granada un solo indio que faltase a la iglesia un Domingo de Ramos, o un Miércoles de Ceniza [78].

Refiriéndose a la sugestión que sobre los indígenas ejercía la música de las funciones sagradas, Zumárraga, tan pronto como en 1540, nos ofrece otro dato revelador. El uso del órgano se había ya convertido para entonces en un eficaz medio de apostolado. Los indios se sentían atraídos por sus sonidos, y los religiosos que oían sus confesiones podían dar testimonio de que más que por la predicación los indios se convertían por la música. De hecho, añade el obispo franciscano, los nativos acudían desde lugares remotos a oír el órgano y no cejaban hasta que ellos mismos aprendían las melodías [79].

Tal vez pueda parecer algún tanto exagerado afirmar, como acabamos de ver que lo hace Zumárraga, que en los indios ejercía tal influjo la belleza del culto, que ya no sólo engendraba en ellos simpatía hacia la nueva

---

[77] Acosta, *De procuranda*, 274.

[78] Zamora, *Hist. Prov. de S. Antonino*, 122.

[79] Zumárraga, *Carta al Emperador*, México 17 de abril de 1540, en García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 137.

religión, sino que era hasta motivo para que la abrazaran. Sin embargo, Torquemada y Mendieta nos vienen a afirmar lo mismo.

Refiriéndose a la consagración que los franciscanos de Nueva España hicieron de su primera iglesia, Torquemada nos dice haber desplegado los religiosos con este motivo toda la esplendidez del ceremonial indicado para semejantes ocasiones. Lo hicieran o no con miras a impresionar a los indios, o movidos solamente por el hecho de ser el primer templo cristiano consagrado solemnemente en Nueva España, el resultado de la solemnidad con que lo llevaron a cabo fué la conversión de muchos infieles, tanto entre aquellos que presenciaron el acto como entre otros que oyeron hablar de él [80]. Según el testimonio de Mendieta, quien probablemente habla aquí de lo que él mismo oyó, los viejos de Tula afirmaban que una de las razones por las que se movieron a convertirse fué la observación del ornato, limpieza y buena compostura con que en el cristianismo se realizaban los actos del culto [81]. Tanto en esta ocasión como en la señalada por Torquemada, los indios raciocinaron a base del contraste que establecían entre las bellezas de las acciones cultuales del cristianismo y la repugnancia de las que acompañaban a los ritos paganos.

Teniendo en cuenta este poder de atracción que ejercían ante los indios las funciones del culto cristiano, tal vez fuera de esperar que los Concilios, al igual que lo hizo el tercero Provincial de Lima a fines de la centuria, insistieran en preceptuar a los misioneros que prestaran una atención especial a esta faceta de los métodos misionales. Sin embargo, aunque parezca paradójico, no es así. Los misioneros no necesitaron directrices en este punto. Lejos de ello, ya desde el primer momento se percataron del fruto que podrían reportar de la belleza de las funciones sagradas, y procuraron aprovecharlo en favor del cristianismo.

He aquí tres ejemplos a este respecto. En la aldea de Tiripetio (Michoacán) tenía situado el centro de la misión el agustino Padre Juan de San Román. Una vez reunidos todos los indios que iban a asistir a la Misa, el misionero daba comienzo al santo Sacrificio «con la mayor majestad que entonces le era posible». Pero no se trataba aquí solamente de un acto de devoción personal del misionero. El mismo cronista que nos relata este hecho sitúa la razón del proceder del agustino en un motivo de apostolado. «Como era ministro antiguo—nos dice—sabía cuánto se llevan los naturales de las ceremonias exteriores, y caminaba en este catecismo con la mucha experiencia que tenía» [82].

En 1593 el jesuíta Gonzalo de Tapia, misionero en Sinaloa, se propuso celebrar con todo esplendor la Misa de Navidad. El lugar elegido para ello

---

[80] TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 37.

[81] MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 662.

[82] D. DE BASALENQUE, O. S. A., *Historia de la Provincia de S. Nicolás de Tolentino, de Michoacán, del Orden de N. P. S. Agustín*, México 1673, 7r.

fué la aldea de Lopochi; pero como necesitaba de cantores no tuvo inconveniente en llevarlos desde el pueblo de Culiacán. A la solemnidad fueron invitados tanto los españoles como los indios, sin hacer distinción entre éstos de cristianos y gentiles. La Misa se celebró con toda la magnificencia posible, y se organizó además una procesión acompañada de algunas danzas. Pérez de Ribas, que es quien nos refiere esto, explica el interés del misionero jesuíta en celebrar con todo aparato la fiesta de Navidad no por el hecho de la calidad de la fiesta, sino por tratarse de la primera fiesta cristiana que presenciaban los indios en aquella tierra. Con el aparato de música de que la revistió, Gonzalo de Tapia intentaba conseguir que «aquellas gentes nuevas en la fe hicieran más concepto de los misterios cristianos». El propósito lo consiguió plenamente. La música asombraba y arrebataba la atención de los indios; éstos quedaron todos gratamente impresionados del cristianismo, y los gentiles más animados a convertirse [83].

A estos mismos misioneros de Sinaloa y Sonora se les presentó en 1591 la ocasión de inaugurar la iglesia de Petatlan. El P. Martín Pérez, a cuyo cargo corría la misión, designó para celebrar la fiesta el día de la Inmaculada. Llegado el momento oportuno, colocó en la iglesia una imagen de la Virgen representada en el misterio del día, organizó una solemne procesión acompañada por cantos de los niños indígenas y, finalmente, él mismo entonó las oraciones de rigor. A esto siguió la Misa, que debiera haber sido cantada, pero el misionero creyó oportuno prescindir de este detalle porque los indios «no sabían todavía sino responder a los amenes, y esto desafinando bastante». La inauguración de la iglesia no resultó, pues, todo lo solemne que hubiera sido de desear; pero no obstante ello la procesión y la música que precedieron a la Misa captaron la simpatía de los infieles que las presenciaron. Estos quedaron altamente sorprendidos de aquello poco que vieron y manifestaron un gran deseo de que en sus aldeas se ejecutase algo semejante [84].

Los tres ejemplos que acabamos de aducir los hemos seleccionado porque encontramos en ellos un valor de síntoma. La conducta observada en la celebración de la Misa por el agustino Padre San Román nos indica el modo de proceder de un misionero en la ejecución de un acto de culto que tenía lugar todos los días. El esfuerzo realizado por Gonzalo de Tapia para celebrar con todo aparato la fiesta de Navidad nos revela el interés que otro tenía por presentar el cristianismo ante los indios rodeado de la máxima belleza externa (téngase en cuenta que se trataba de la primera fiesta cristiana que tenía lugar en la región). En el caso de la inauguración solemne de la iglesia de Petatlan puede observarse la táctica que seguía un tercero

---

[83] Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, 43-4.

[84] Spitilli, *Ragguaglio*, 601. En este pasaje Spitilli no hace sino transmitir noticias tomadas de algunas cartas que el mismo P. Martín Pérez escribió a los jesuítas de México.

de aprovechar una ocasión extraordinaria para hacer ver a los indios toda la hermosura de que sabía rodearse el cristianismo. En los dos últimos casos encontramos, además, otro detalle significativo: tanto a la fiesta de Navidad como a la de Petatlan fueron invitados, para que las presenciaran, los gentiles de la aldea y aun los de sus alrededores. Se ve, por lo tanto, en los mismos una clara intención de convertir tales actos en método misional de atracción.

Esta última idea nos parece importante hacerla resaltar. Ya está suficientemente estudiado y, por lo tanto, nosotros nos eximimos de volverlo a abordar aquí, el tema de la magnificencia que el culto adquirió en las misiones de Indias [85]. La solemnidad con que en ellas se celebraban las Misas y demás actos de culto, el aparato que se desplegaba en las fiestas religiosas, la frecuencia y entusiasmo con que se organizaban procesiones, la perfección con que se ejecutaba la música y la parte que a la misma cabía en las funciones sagradas, en nada tenían que envidiar, dicen los misioneros, a las catedrales de España. Mejor, no sólo en nada tenían que envidiarlas, cada una dentro de su estilo, sino que en aparatosidad las superaban probablemente las más de las veces.

Pero cabría el error de suponer que todo esto no era sino iniciativa de los indios, secundada más o menos benévolamente por los misioneros, en un deseo de plegarse al gusto de aquéllos por el aparato exterior del culto. En el despliegue de suntuosidad con que se revistieron las funciones sagradas en Indias no puede negarse haberle cabido gran parte a la iniciativa de los indígenas; pero hay que ver también en ella una acción de los misioneros por fomentar positivamente una tendencia de los indios que abocaba en embellecer el cristianismo, haciéndolo así más atractivo ante aquellos mismos que cooperaban a su embellecimiento externo.

Atrayente enseñanza de la doctrina.

El aspecto cultual del cristianismo era ciertamente el más apto para hacerles ver a los nativos la belleza de nuestra religión. Anotemos, sin embargo que, a pesar de no tratarse aquí sino de una belleza externa, el poder de sugestión que ejercía sobre los indios penetraba mucho más hondo. Dejándose atraer por esta hermosura exterior de la religión cristiana, se sentían también atraídos por el cristianismo como tal.

No aspiraba a tanto otra faceta de este mismo método que, para atraer también los indios hacia el cristianismo, pusieron en práctica los misioneros. Nos referimos a su empeño por hacerles agradable la enseñanza de la doctrina. Perfilando más, podría incluso afirmarse que este

---

[85] Véase al respecto, RICARD, *La conquista espiritual*, 329-354, y ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 413-439.

empeño tenía por igual un sentido positivo y otro negativo. Los misioneros querían rodear sus enseñanzas de todo el atractivo posible para incitar a los indios a asistir a ellas y conseguir que las escucharan y aprendieran con gusto. Pero esto mismo supone un deseo de evitar en ellos el tedio, al que, en caso contrario, era fácil que condujeran por el hecho de que su aprendizaje entrañaba un esfuerzo que a nadie, y mucho menos a los indios, les gustaba realizar. En ambos casos, sin embargo, el esfuerzo de los misioneros en este punto no intentaba, porque no lo podía intentar, penetrar más hondo. Aun en el primero de los fines, la belleza o atractivo de que se quería revestir la enseñanza de la doctrina no trascendía los límites de esa enseñanza misma. Lo más que podía conseguir era que, en el segundo, la aversión a la enseñanza no se tradujera en aversión al cristianismo como tal.

Motolinia nos refiere con todo detalle lo ejecutado por los primeros franciscanos en este aspecto. Con el fin de que los aprendieran mejor y percibiesen algún fruto en ellos, dichos franciscanos pusieron «en canto llano y gracioso» el modo de persignarse y santiguarse, el Padre Nuestro, Ave María, Credo, Salve y los mandamientos. Como resultaba, además, que el recitado musical lo hicieron en lengua indígena, el método resultó del pleno agrado de los nativos. Aficionados como eran al canto, éstos se juntaban en pequeños grupos y se pasaban horas enteras cantando las oraciones. No desistían de ello ni un momento del día, así que, añade el mismo Motolinia, de día y de noche por todas partes se oía cantar la doctrina cristiana. A los españoles les causaba admiración el fervor e interés que los indios pusieron en aprenderla y cantarla [86].

Lo relatado por Motolinia se refiere a los primeros franciscanos de México, es decir, al segundo cuarto del siglo XVI. En lugares tan alejados de la Nueva España como las misiones de los jesuítas en el Perú, y con un intervalo de casi cuarenta años, Acosta nos viene a decir a finales de la centuria que los misioneros de la Compañía hacían exactamente lo mismo que los franciscanos. También ellos pusieron música a la doctrina cristiana, adoptando melodías populares indígenas. Los indios se pasaban días enteros repitiendo una y otra vez las canciones, sin cansarse nunca de cantar. El provecho que redundaba de ello era grande, a jucio de Acosta, quien consideraba además este método de los cantos como necesario y apto sobremanera para los indios [87].

Dice también relación con el Perú, y de manera especial con las misiones de los franciscanos, el programa de enseñanza que Luis Jerónimo de Oré les trazaba en los últimos años de la centuria. Para hacer agradable a los indios la doctrina les proponía el siguiente plan: los días en que tuviera lugar la enseñanza (domingo, miércoles y viernes) se colocaría en la entrada

---

[86] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 28.

[87] ACOSTA, *Historia natural*, 447.

de la iglesia un pendón debajo del cual se situarían los cantores y demás niños. A continuación de éstos se ordenarían los adultos en dos filas. Puestos todos en orden, se penetraría en la iglesia procesionalmente, catando los himnos destinados para estas ocasiones. Entonarían dos cantores y el pueblo respondería los coros. A continuación tenía lugar la doctrina [88]. El plan esbozado por Oré está redactado con las características de un programa que él aconsejaba seguir. Probablemente, sin embargo, el franciscano no hace otra cosa que relatar lo que de hecho se venía practicando en las misiones de sus hermanos de hábito.

Un detalle nuevo nos lo proporciona el jesuíta Alonso de Barzana. Los testimonios anteriores nos hablan de dos modos de hacer agradable la doctrina: el más sencillo consistía en modular ésta musicalmente para que los indios, cantándola, la aprendieran. En el segundo entraban ya nuevos elementos: se rodeaba ésta de cierto aparato exterior, sin por ello excluir el primero de los modos. El P. Barzana nos ofrece la muestra de un tercero. A ratos se les catequizaba a los indios, a ratos se les predicaba, a ratos se les hacía cantar. Con el aditamento de que, al parecer, no siempre tenían carácter religioso estos cantos con los que se les quería distraer a los nativos [89].

De esta manera la exposición de la doctrina del cristianismo resultaba para los indios mucho más atractiva [90].

---

[88] ORÉ, *Símbolo catholico indiano*, 54-r-v; TIBESAR, *Franciscan beginnings*, 79-80.

[89] BARZANA, *Carta al P. Juan Sebastián*, Asunción 8 de septiembre de 1594, en *Relaciones geográficas*, II, Apéndice, pág. LVIII.

[90] Aunque no digan relación con la belleza de las manifestaciones externas del cristianismo, vamos a reseñar aquí otros dos medios a que se recurrió en Indias para atraer los nativos a la fe.

El Obispo franciscano de Yucatán, Fr. Francisco de Toral, dándose cuenta de que el aprendizaje de la doctrina tenía que resultar enojoso para los que se querían convertir, ordenó que, con el fin de «que tomen amor a nuestra ley», los que antes del bautismo necesitaran instruirse fueran tratados en la catequesis no sólo con toda caridad, sino que hasta les diesen de comer y vestir los demás indios o *batales*, es decir, aquellos que, al parecer, ya estaban bautizados o aquellos a cuyo cargo corría la disciplina externa de la catequesis (TORAL, *Avisos para los padres curas y vicarios de este obispado*, 1562, en *Documentos para la historia de Yucatán*, II, Mérida 1938, 26).

Idéntico fin perseguía en 1597 Fr. Fernando de Trejo y Sanabria, Obispo franciscano de Tucumán. Sucedía allí que, llegado el tiempo de las confesiones, al parecer la época del cumplimiento pascual, ciertos indios ya adultos no estaban aún en disposiciones de recibir el sacramento por ignorar el catecismo. Con el fin, pues, dice el Sínodo presidido por Fr. Fernando de Trejo, «de que los indios adultos que no saben la doctrina entren en ella con más estimación y mejor principio..., ordenamos y mandamos que cuando su cura los haya de confesar por esta primera vez tres días sean reservados de todo trabajo y gasten aquel tiempo en prepararse para confesarse» (*Constituciones del Sínodo de Tucumán*, 1597, en LEVILLIER, *Papeles eclesiásticos de Tucumán*, I, 19). La redacción del canon no es precisa y puede interpretarse como relacionada lo mismo con los que se habían de confesar por primera vez, es decir, los recientemente bautizados (y ésta parece ser la interpretación más obvia), que con los que ya eran

La posición privilegiada de los cristianos.

En las Ordenanzas Ovandinas Felipe II aconsejaba a los misioneros que dijesen a los indios recién descubiertos cómo a los que ya estaban convertidos se les mantenía en justicia de manera que ninguno podía ofender a otro. Se les conservaba en paz de modo que ya no les era posible matarse ni comerse mutuamente; por el contrario, cada uno gozaba de plena seguridad para andar libre por donde quisiera y relacionarse con los demás. Se les había enseñado la policía, así que vestían, calzaban y disfrutaban de muchos bienes que antes les eran desconocidos. Habían sido aligerados de las cargas y servidumbres. Usaban libremente del pan, vino, aceite y otros muchos medios de sustento; de paño, seda, lienzos, caballos, ganados, herramientas, armas y de todo lo demás que existía en España. Habían sido industriados en todos los oficios, así que ahora vivían muy desahogadamente. De todos estos bienes gozarían también los que se convirtieran al cristianismo y se sujetaran al poder de España [91].

En esta sugerencia de Felipe II se encuentra otro medio de atraer a los indios hacia el cristianismo. Consistía en ponerles ante los ojos las ventajas que reportarían en el caso de que se hicieran cristianos.

Dudamos, sin embargo, tanto de la eficacia del medio como de que, en general, los misioneros recurrieran a él. Una persuasión de esta clase iba dirigida a indios que aun no se habían sometido a España. Dicho en otras palabras, los que las escucharan eran indios que vivían en la libertad de sus montes y probablemente no apetecían cambiar esta libertad por todas esas ventajas que se les decía habían de encontrar en el cristianismo. Un pueblo socialmente atrasado, y más si sus condiciones de vida se desarrollan de un modo más propio de animales que de hombres (por usar una frase de los misioneros), no suele apetecer hasta que no las haya experimentado las ventajas de la civilización. Por otra parte, veremos en seguida que una de las dificultades para convertirse la encontraban los indios en los tributos que se les imponían, y de ello se daban perfecta cuenta las tribus limítrofes aun no sometidas.

En cuanto al recurso que los misioneros hicieran de este medio, nos inclinaríamos a pensar que fué bastante restringido tanto en los tiempos anteriores como en los que siguieron a las Ordenanzas Ovandinas. La razón de ello la basamos no en el hecho de que afirmaciones como las de Felipe II estuvieran desprovistas de todo fundamento, sino en que eran precisamente los misioneros quienes menos ilusiones se hacían en este particular. Sus

---

cristianos de antiguo a quienes sólo por esta primera vez se les dispensaba del trabajo. En cualquiera de las interpretaciones se observa en el canon del Sínodo un deseo de atraer a los indios al cumplimiento pascual.

[91] *Ordenanzas sobre descubrimiento nuevo y población*, Segovia 13 de julio de 1573, en CDIA, VIII, 533.

lamentaciones del estado lastimoso en que se encontraban los indios después de haberse convertido al cristianismo son muy frecuentes y por cierto nada suaves. Estuvieran o no de acuerdo con la realidad, ellas reflejan su modo de pensar. No es, pues, inverosímil suponer que los misioneros prescindieran de prometer a los indígenas un edén en el que ellos mismos no creían. Por otra parte, el contraste (en su opinión) de lo prometido con la realidad podría repercutir en daño de la religión. De hecho, en daño de algunos misioneros que recurrieron al método sí repercutió. Los representantes de las tres Ordenes religiosas de la Nueva España nos dicen, en efecto, que los indios dieron muerte a ciertos misioneros, quienes les habían asegurado que, en caso de convertirse, no tendrían que pagar tributos (exactamente lo que las Ordenanzas Ovandinas aconsejarían más tarde que se les dijera). Cuando, una vez convertidos, se encontraron los indios con la dura realidad, acusaron a dichos misioneros de que los habían engañado, y «por solamente pedirles los españoles tributo» les dieron muerte [92].

De haberse llevado a la práctica en una escala digna de tenerse en cuenta, lo que sí hubiera influído realmente para conseguir que los infieles apetecieran hacerse cristianos era la preferencia en el trato a los que se bautizaran con relación a los que todavía permaneciesen en la infidelidad.

Respecto de esta nueva faceta de los métodos de atracción, nos refiere Díaz del Castillo que en cierta coyuntura se bautizaron en Gautemala más de treinta indios. A partir de la recepción del sacramento parece que los españoles se comportaban de una manera algún tanto distinta con los nuevos cristianos. Esto fué suficiente para que otros indios desearan también bautizarse, «por ver—añade el cronista—cómo hablaban y comunicaban más los nuestros con los bautizados que no con ellos» [93].

En 1503 la Corona había ya ordenado a Nicolás de Ovando que en la Isla Española se les dispensara buen trato a todos los indios, pero que a los cristianos se les tratase aún mejor que a los demás [94]. A fines de la centuria, concretamente en 1593, el Presidente de la Audiencia de Santa Fe hizo también una distinción en cuanto al trato que se le había de dispensar a ambas clases de indígenas. Los caciques cristianos deberían ser más honrados y tratados con mayor benignidad que aquellos que no lo eran.

---

[92] *Respuesta a S. M. de los religiosos de Nueva España*, México 20 de enero de 1557, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, IV, 2-3.

Un testimonio en el que parece darse a entender el recurso a este método es el siguiente de Fr. Pedro de Gante: «Y procuraba siempre de aficionarlos al yugo suave del Señor y a la Corona real por buenas palabras y halagos, otras veces por temores, aconsejándoles y declarándoles la diferencia sin comparación que había de servir a Dios y a la Corona Real a servir al demonio y estar tiranizados» (Gante, *Carta a Felipe II*, México 23 de junio de 1558, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, II, 223).

[93] Díaz del Castillo, *Historia*, II, 379.

[94] *Real Cédula a Nicolás de Ovando*, 20 de diciembre de 1503, en Las Casas, *Historia de las Indias*, II, 246.

Se esperaba que con esta medida los infieles apetecieran ingresar en el cristianismo a la vista del trato de preferencia otorgado a los cristianos [95].

Es interesante observar cómo a fines de siglo se paran mientes en Nueva Granada sobre un detalle en que se había hecho ya hincapié tan pronto como en 1503 con relación a la Española. Ello es signo, tal vez, de una continuidad de pensamiento respecto del particular.

Cabría, sin embargo, preguntarse: ¿se les dispensó realmente a los indios cristianos un trato más benigno que a los que no lo eran? Reconocemos que a los colonos no se les ocultó el poder que entrañaba el método para atraer a los indios a la fe. Así se desprende de un hecho acaecido en Lima. En el hospital de San Francisco de aquella ciudad murió cristianamente en cierta ocasión una india de sangre real. Con el fin de que «los demás indios se animasen a hacer otro tanto», es decir, a morir cristianamente, los habitantes de la ciudad determinaron tributar las máximas honras fúnebres a la difunta [96]. Se ve aquí que los habitantes de Lima tenían una clara conciencia de cuánto influjo ejercía en los indios una distinción que se les hiciese a aquellos que eran cristianos o que aventajasen a los demás en religiosidad.

Dudamos, sin embargo, de que, como sistema, los colonos tratasen mejor a los unos que a los otros. Fuera de lo que hemos referido, ningún otro indicio hemos hallado de semejante distinción.

III.—Remoción de los obstáculos.

La táctica seguida por los misioneros de presentar el cristianismo ante los indios como una religión atrayente en el dogma, razonable en la moral y bella en sus manifestaciones externas, hubiera sido suficiente por sí sola para captar hacia ella la simpatía de los indígenas si el cristianismo hubiera reunido allí estas dos condiciones: dejando intactas las de orden positivo que hemos reseñado, carecer de preceptos que hicieran su práctica dificultosa y presentarse ante los nativos como una religión que, exigiendo lo mínimo que se le podía exigir, resultase innocua.

Dificultades en la práctica del cristianismo.

Respecto de la primera de las condiciones, el cristianismo se presentaba ante los indios con los caracteres precisamente de un sistema difícil. La cristiana es una religión que, en el orden de la moral al que nos venimos

---

[95] González, *Ordenanzas para los corregidores*, 22 de septiembre de 1593, en Groot, *Historia de Nueva Granada*, I, 518.

[96] Garcilaso, *Comentarios*, II, 268.

refiriendo, tiene duras exigencias. En el caso de los indios, éstas aumentaban de grado. Por reseñar sólo las más principales, señalemos el vivo contraste que venía a establecerse entre algunos de sus preceptos y determinadas costumbres inveteradas de los indígenas: a la multiplicidad de dioses oponía un absoluto monoteísmo; contra su hábito de embriagarse exigía una prudente templanza; a las amplias libertades de los nativos en materia de relaciones sexuales contraponía la delicadísima virtud de la castidad; contra la pluralidad de mujeres en el matrimonio exigía la más absoluta monogamia, y en oposición con la facultad de divorciarse a capricho, la indisolubilidad del vínculo matrimonial. En estos y en otros aspectos, el cristianismo predicaba lo contrario precisamente de lo que hacían los indios.

A esto se añadía que tales preceptos versaban sobre materias tal vez las más difíciles de enmendar. Aun después de muchos años de conversión, al indio, supersticioso como era, le resultaba en extremo difícil hacerse a la idea de un monoteísmo absoluto, no obstante tratarse aquí de uno de los puntales básicos de la nueva religión. A lo largo de todo el siglo XVI no fué posible abolir, ni aun en sus dimensiones sociales, el vicio de la borrachera, así como, aun entre los cristianos, se dieron con frecuencia más que normal casos de incestos o matrimonios incestuosos. Los indios del Perú no se resignaban a la idea de tener que convivir siempre con una sola e idéntica mujer, y se consideraban a sí mismos incapaces de resistir a la tentación de la lujuria [97]. La práctica de la poligamia fué un serio obstáculo con el que tuvieron que enfrentarse los franciscanos de México. Pérez de Ribas nos describe con vivos colores lo duro que resultaba para los indios la aceptación de las exigencias cristianas sobre este punto. Para los varones suponía renunciar al cotizado timbre de gloria (los indios se pagaban tanto más de estos detalles cuanto más infantiles eran) que en su concepto acompañaba proporcionalmente al número de mujeres que poseían y al de hijos que procreaban. Para las mujeres significaba quedar en completo abandono, sin

---

[97] POLO DE ONDEGARDO, *Instrucción contra las ceremonias y ritos conforme al tiempo de su infidelidad*, en *Informaciones*, I, 201-2.

En la Florida un cacique aseguraba a los jesuítas que les sería imposible conseguir de los adultos una reforma total en las costumbres para hacer de ellos unos perfectos cristianos. Por lo que a él tocaba—añadía el cacique—personalmente estaba dispuesto a no permitir las prácticas idolátricas, a suprimir las sodomías y los sacrificios de niños, a cortarse el cabello y no tiznarse el rostro, pero que carecía de valor para no tener más que una mujer. Que le permitieran la poligamia—concluía—que en todo lo demás estaba dispuesto a hacer lo que los misioneros le mandasen (ROGEL, *Carta al P. J. Ruiz del Portillo*, La Habana 25 de abril de 1568, en *Monum. Antiquae Floridae*, 287-8).

Sobre la borrachera, véase F. DE LEJARZA, O. F. M., *Las borracheras y el problema de las conversiones en Indias*, en *Archivo Ibero-Americano*, segunda época, 1 (1941) 111-142, 229-269. Aunque este estudio se refiere al siglo XVII y concretamente a una *Provisión* del Obispo Bernardino de Cárdenas, O. F. M., las observaciones del autor entrañan valor general y son aplicables también al siglo XVI.

esperanzas de encontrar otro hombre que quisiese ser su marido, con los problemas sexuales y la depreciación social que de aquí se les originaba. El historiador jesuíta fué personalmente testigo de los lamentos desesperados de aquellas mujeres que, al convertirse el marido, se veían abandonadas. En tales casos se volvían llenas de enojo contra el misionero, a quien hacían responsable de su desgracia, no pudiendo responderles éste sino con la poco convincente razón de que el ser desechadas por el marido era signo de que éste en realidad ya no las amaba [98]. Tanto a los varones como a las mujeres el cristianismo les exigía pasar por encima de todas las razones de tipo sentimental que son fáciles de comprender.

Los preceptos del cristianismo serían, pues, plenamente razonables, como se les decía a los indios en las *Doctrinas* de los dominicos, pero el cumplimiento de los mismos seguramente no se les hacía tan dulce como se lo prometía Pedro de Feria. En el terreno de la vida cotidiana, la observancia de estos preceptos entrañaba serias dificultades. Dado el ambiente que imperaba en Indias y, una vez cristianizado éste, teniendo en cuenta el poder del atavismo, quizá pueda afirmarse que de todos los sistemas religiosos fuera precisamente el cristiano el que revestiera un carácter más antagónico que ningún otro respecto de las costumbres índicas y, por lo mismo, el más difícil de cumplir.

Bajo este aspecto, el cristianismo no podía ejercer gran atracción sobre los indígenas. De hecho ejercía tan poca que, según nos dice Remesal, muchos preferían renunciar a él antes que abandonar sus mujeres o la vida torpe a que estaban habituados [99]. Es, pues, necesario estudiar qué se hizo en Indias por remover el obstáculo que creaban estas exigencias para que los indígenas se sintiesen atraídos hacia la religión cristiana.

Para remover totalmente el obstáculo hubiera sido necesario enfrentarse directamente con él. Esto quiere decir que o bien se suprimían aquellos preceptos objeto de la repugnancia de los indios, o se mitigaban hasta tal punto que razonablemente no se pudieran considerar como una dificultad superior a lo normal. Pero aquí se topaba con un serio inconveniente. La supresión de muchos de los preceptos, precisamente la de los más dificultosos para los indígenas, era utópico esperarla. Sin ellos el cristianismo, como es lógico, hubiera dejado de ser en el aspecto moral tal cristianismo. La mitigación no era mucho más hacedera. La cristiana (en nuestro lenguaje actual, la católica) está muy lejos de ser una religión acomodaticia; no es menos

---

[98] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 427-8. Esta tragedia a la que alude el historiador jesuíta parece que disminuía algún tanto una vez que el ambiente social comenzaba a cristianizarse. El mismo Pérez de Ribas nos dice que él prometía a las desgraciadas buscarles con quien casarse, cosa que paulatinamente se iba facilitando a medida que dejaba de considerarse como una afrenta el repudio ocasionado por la conversión del marido.

[99] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 319.

inflexible en los puntos fundamentales de la moral que lo es en los del dogma.

De hecho, en Indias los preceptos que creaban los más serios problemas para los nativos no sufrieron la menor modificación. Recuérdense las torturas espirituales que acongojaron a los franciscanos de México con motivo de la poligamia, o anticipemos que la libertad en materia de relaciones sexuales y la irresistible tendencia a la embriaguez fueron dos de los factores que más poderosamente impelían a los indios hacia la idolatría. Y, sin embargo, ni en el primero de los casos se dispensó lo más mínimo (la facultad que se les concedió a los indios de que, cuando no se pudiera averiguar cuál era la mujer legítima, pudieran optar por la que prefiriesen, no era una dispensa, sino una solución), ni con el fin de atajar la idolatría se condescendió en nada con las aspiraciones de los indios.

Alguien hubo, ciertamente, que en sus anhelos por facilitar a los indígenas la práctica de la moral cristiana, deseó que se les permitiese la poligamia, al menos por un cierto período de tiempo. En este sentido abogaron insistentemente ante los dominicos los encomenderos de Cinacatlan (Chiapa) [100], y en el Perú llegó a defender la conveniencia de la misma el dominico Fr. Francisco de la Cruz [101]. Los misioneros de Chiapa hicieron caso omiso de las importunaciones de los encomenderos, y la tesis que defendía llevó al dominico del Perú a dar cuenta de ella ante la Inquisición. El primer Concilio Provincial de Lima (1555) permitió que se santificasen ante la iglesia aquellos matrimonios de Incas casados con sus propias hermanas hasta que, consultado el Papa, éste determinase lo que se debiera hacer [102]. El paso del Concilio fué verdaderamente grave e insólito, pero no tendía a suavizarles a los indios el cristianismo en este punto particular, sino a solucionar una cuestión de hecho y que en adelante no permitiría, por supuesto, que se le volviera a plantear.

Prescindiendo de aquellos casos en los que la tolerancia en este punto más bien hay que considerarla como una reprobable desidia por parte de ciertos misioneros relajados, en el cronista franciscano de Michoacán encontramos una táctica a este respecto que a primera vista parece un disimulo por parte de los misioneros franciscanos de aquella región en materia de poligamia. Fray Antonio Tello nos refiere que, ante las dificultades surgidas hacia 1541 al intentar exigir de los indios de Guadalajara que abandonaran la pluralidad de mujeres, los misioneros «fueron mitigando y disimulando» en la materia con el propósito de abordar el destierro de la costumbre cuando se les presentase mejor ocasión [103]. El hecho de que, como el mismo

---

[100] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 418.
[101] Véase ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 313.
[102] MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 30.
[103] TELLO, *Crónica miscelanea*, libro II, 354-5.

cronista refiere, «multitud de ellos las dejaron y eligieron una conforme a los sagrados cánones», deja entrever que otros procedieron de manera distinta. Ahora bien, como a todas luces el eje sobre el que gira el abandono de las mujeres por parte de los unos y la perseverancia en la poligamia por parte de los otros es la conversión al cristianismo, cabe concluir que unos, al convertirse, abandonaron la pluralidad de mujeres, y que otros, no obstante haberse convertido, siguieron practicando la poligamia. En este caso se trataría de un auténtico disimulo por parte de los franciscanos, y el hecho constituiría una excepción de alcance temporal con relación a la práctica general contraria a que aludimos arriba.

Nosotros opinamos, sin embargo, que ni aun en este caso hubo propiamente disimulo por parte de los misioneros. Las frases de Tello admiten también esta otra interpretación. Ante la repugnancia de los indios por abandonar sus mujeres, los franciscanos de Guadalajara no insistieron por el momento en esta exigencia del cristianismo, disimulando en la materia hasta que los indígenas se encontrasen en mejores disposiciones para llevarla a la práctica. Si multitud de ellos las abandonaron al convertirse, esto quiere decir, por una parte, que los misioneros exigían este requisito para la conversión, pues no es de suponer que los indios renunciaran fácilmente a las mujeres en el caso de que los misioneros se las hubieran tolerado. Por otra, significa que un determinado porcentaje de nativos no estaba dispuesto a abandonarlas. Con éstos los misioneros seguían disimulando, pero no quiere decir que los admitieran al bautismo. La gravedad que entrañaba un disimulo de esta clase y la práctica general de otros misioneros, nos induce a considerar esta segunda interpretación como más probable que la primera.

Lejos de sentirse dispuestos a ceder terreno ninguno para suavizar los preceptos del cristianismo, nosotros tenemos la impresión de que, tratándose de los mandamientos del decálogo, los misioneros estaban dispuestos no sólo a conservarlos en su integridad, sino a salvaguardarlos incólumes de cualquier peligro de infracción, aun cuando ello hubiera supuesto una adición de dureza en los mismos.

En las regiones de Sinaloa y Sonora los indígenas tenían por costumbre adoptar nombres que indicasen el valor personal del que los ostentaba, o la valentía de sus antepasados. Para ellos un signo de valentía eran, por ejemplo, las muertes de que habían sido autores, para recordar las cuales se imponían nombres que indicaban el número de sus víctimas, los caracteres de las mismas, o el lugar donde las sacrificaron («el que mató a uno», «el que mató a cinco», «el que mató en los caminos», «el que mató en los montes», «el que mató al que tenía grande cabellera»). Siendo semejantes nombres un índice del valor personal de quien los llevaba o del de sus antepasados, los indios se preciaban de ellos y gustaban ostentarlos ante los demás. Naturalmente, nombres tan sonoros para los indios eran malsonantes para los oídos de los misioneros, y por lo mismo éstos exigieron

una substitución por los de sabor cristiano [104]. En este caso concreto no se ventilaba cuestión ninguna de moral, a no ser que los misioneros trabajaran por la substitución puesto el pensamiento (lo cual no se nos dice) en la posibilidad de que el deseo de exhibir un nombre de esta clase indujese a los indios a perpetrar homicidios. En cualquiera de las suposiciones encontramos aquí un ejemplo de cómo los misioneros no tuvieron inconveniente en imponer a los indios el sacrificio que entrañaba la renuncia a un timbre de honor. Sacrificio que, tal vez, era innecesario.

Podría intentarse disminuir la importancia de la renuncia que acompañaba al cambio del nombre diciendo que se trataba de una nimiedad. En nuestra manera de ver las cosas así era, en efecto, pero no sucedía lo mismo con los indios. Estos se pagaban tanto de semejantes pequeñeces que, por no renunciar a ellas, preferían muchos renunciar al cristianismo. Tenemos un ejemplo de esto en el corte de la cabellera, el cual a su vez nos proporciona otro dato referente a una nueva exigencia que se les imponía.

Una cabellera larga era considerada por los indígenas como un adorno personal de gran aprecio. Felipe II nos atestigua que los indios de Nueva Granada se pagaban tanto de este detalle que consideraban como una afrenta el hecho de que se les cortara; aquel a quien vieran privado de ella los demás lo ridiculizaban sin piedad, reputándolo por infame. Ya anteriormente hemos visto cómo a los misioneros no se les ocultaba este hecho y, sin embargo, adoptaron la táctica de cortarle el cabello a todo el que estuviera dispuesto a bautizarse, no obstante que esto creaba en muchas ocasiones una grave dificultad para convertirse. Tan grave, que muchos preferían no hacerlo por no incurrir en el bochorno [105]. El hecho de que, como Pérez de Ribas nos dice refiriéndose a las misiones de Sinaloa y Sonora, el corte de la cabellera fuera un signo de la aceptación del cristianismo, y el cultivo de la misma una señal de que renunciaban a él [106], o, por lo menos, un dato para sospechar de su perseverancia, nos induce a pensar que en la

---

[104] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 429.

[105] *Real Cédula al Arzobispo de Nueva Granada*, Portalegre 5 de marzo de 1581, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 360-1, y *Disposiciones complementarias*, I, 76-7; PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 428. Es curioso que Felipe II, para solucionar la dificultad, aconseje al Arzobispo no que aboliera la costumbre de cortar el cabello a los que se hicieran cristianos, sino el que se les cortara también a los que no lo eran, «porque siendo en general no lo sientan tanto».

[106] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 428. La afirmación del jesuíta puede corroborarse con el siguiente hecho acaecido en Nicaragua. Un sacerdote pagano presenció cómo los españoles arrojaban al fuego un ídolo. Contra todas sus previsiones, el simulacro, en lugar de aniquilar a quienes lo profanaban, quedó reducido a cenizas. Ante el hecho para él extraordinario, el sacerdote pagano se convenció de que sus dioses no eran realmente tales y, por lo mismo, se decidió a abrazar el cristianismo, solicitando para ello que le cortasen antes el cabello, como así se hizo (LÓPEZ DE SALCEDO, *Carta a S. M.*, Trujillo 31 de diciembre de 1526, en *Colección Somoza*, I, 177).

conducta de los misioneros no estaba ausente del todo alguna razón de tipo religioso. Podría preguntarse, con todo: ¿era necesario tal corte?

Lo mismo que con la cabellera acontecía también con lujosas barbas postizas que acostumbraban a llevar, por ejemplo, los indígenas de Michoacán [107]. En este caso concurría también probablemente algún motivo relacionado con la idolatría.

Concluímos, pues, con que los preceptos del cristianismo, sobre todo los que rozaban con la embriaguez, el matrimonio y, en general, los que atañían a las relaciones entre los dos sexos, constituían un obstáculo para que los indios miraran con plena simpatía a la religión cristiana. En su deseo de atraer a los indígenas hacia el cristianismo, los misioneros, al llegar a este punto, se encontraron impotentes para allanar el obstáculo. Aún más, cotizando en mayor grado otros bienes que pretendían conseguir, no tuvieron dificultad en imponer a los indios sacrificios que el cristianismo como tal no les exigía, anteponiendo aquéllos a la nueva aversión que de éstos últimos se originaba en el alma de los nativos.

* * *

Si, por tratarse de preceptos de ley natural y divino-positiva, los misioneros se los presentaron a los indios en toda su crudeza, no hay razón para recriminarlos por ello. Tal vez, sin embargo, sí pecaran de cierta falta de sensibilidad al exigirles la renuncia que para ellos suponía la privación de un nombre honorífico, por ejemplo, o el hacerles pasar por la afrenta de tenerse que cortar sus apreciadas cabelleras antes de ingresar en el cristianismo.

Será injusto, sin embargo, a base de esta última observación tacharlos sin más de insensibles, como si ellos no se hubieran preocupado de dulcificar la dureza moral de la religión cristiana. Los misioneros, no obstante lo que pudiera dar a entender la conducta a que nos acabamos de referir, se percataron de que el cristianismo resultaba difícil de observar para los indios, y de acuerdo con esta persuasión se esforzaron, de hecho, por mitigárselo en el terreno de la práctica. El esfuerzo consistió en facilitarles ésta lo más posible. Facilitación, naturalmente, muy relativa y siempre accidental, porque una mitigación del cristianismo tiene siempre que ser muy restringida y tocar sólo puntos disciplinares.

Comparadas con las graves exigencias de los indios, las facilidades que se les otorgaron fueron realmente leves. En concreto, consistieron en eximirles ocasionalmente de la paga de los tributos, en mitigarles determinadas leyes eclesiásticas que, como a cristianos que eran, les obligaban, y finalmente en prohibirles la aportación de ciertas cuotas de poco relieve que se

---

[107] TELLO, *Crónica miscelanea*, libro II, 566.

acostumbraban a entregar en el siglo XVI. Pero no porque fueran leves tales facilidades dejaban de tener su importancia.

La exención de tributos.

Fr. Bartolomé de las Casas defendió la tesis de que los reyes de Castilla estaban «estrechísimamente» obligados a eximir a los indios, cualesquiera que éstos fueran, de toda carga [108]. Era una proposición óptima y, de llevarse a cabo, apta como ninguna para corroborar en la práctica aquello que las Ordenanzas Ovandinas aconsejaban a los misioneros que dijesen a los indios recién descubiertos.

No excluímos la posibilidad de que algún otro soñador mantuviese una posición idéntica a la sostenida por el obispo de Chiapa. Pero los misioneros en general, y por supuesto también la Corona que era de quien dependía la concesión de tal clase de privilegios, fueron más realistas. Conscientes los unos y la otra de que una exención como la propugnada por el dominico era imposible de llevar a la práctica, ni los misioneros solicitaron ni la Corona otorgó una exención total de tributos a los indios que se pretendía convertir. Lo que sí se hizo, en cambio, fué facilitarles ocasionalmente este paso, liberándolos de contribuir por un espacio de tiempo razonable. Fué ésta una solución de compromiso entre los intereses puramente religiosos y los de orden económico. La exención momentánea de tributos facilitaba a los indios todavía no sometidos (y por lo mismo tampoco bautizados) el ingreso en el cristianismo; una vez que lo hubieran abrazado y se encontraran enraizados en él, se les podían imponer sin perjudicar tanto a la religión.

Reconocemos que esta exención de tributos tanto como de método misional tenía el carácter de método de reducción y conquista pacífica. Cuando a los indios se les eximía temporalmente de las tasas, o cuando se abogaba por una moderación en ellas, se hacía simultáneamente con el fin de que se sujetasen de mejor grado al dominio del rey de España y con el de que, juntamente con esto o incluso a base de este paso inicial, viniesen más fácilmente a la aceptación de la fe. Es uno de los tantos aspectos mixtos que encontramos en casi todos los métodos.

Esta misma exención no tuvo, por otra parte, carácter de norma general para todas las Indias. Es verdad que los dominicos de Nueva España abogaron en 1544 por que se adoptase una política definitiva en este punto. A su parecer, la tasación de tributos retraía a muchos indios de abrazar el cristianismo y, de hecho, añadían, por causa de ellos «en algunas están por enseñarse y en muchos errores y vicios». Era necesario, pues, a su entender, que de tal manera se les moderasen que no ofreciesen obstáculo para que

---

[108] LAS CASAS, *Carta a Fr. Bartolomé de Miranda*, agosto de 1555, en CDIA, VII, 334.

se convirtieran [109]. Por una norma general definitiva abogaba también desde el Perú Miguel de Monsalve. Al igual que los dominicos de Nueva España, este su hermano de hábito constata el hecho de que en el Perú si muchos infieles no se decidían a someterse y convertirse era por el temor que les inspiraban las tasas. Con la supresión total de los tributos y su suplantación por una cuota mínima pagable al sacerdote por la doctrina, o de otro modo cualquiera que resarciese los gastos indispensables, tales indios darían por fin el paso hacia la conversión. Además de que, añadía, observando otras tribus limítrofes aún inabordadas que los convertidos no contribuían a las tasas, ellas mismas se resolverían espontáneamente a brazar la fe [110].

Tales laudables anhelos no consiguieron imponerse como norma general. El cobro de tributos perduró a lo largo de toda la centuria, si bien la Corona estaba atenta por que, en atención del amor que los indígenas debían fomentar hacia el cristianismo, aquéllos se mantuvieron siempre dentro de una moderada limitación [111]. Por otra parte, los casos en que los encontramos suspendidos temporalmente son sólo circunstanciales.

Conocemos uno de ellos en Michoacán, tan pronto como en 1539. Este año, treinta aldeas de chichimecas recién descubiertas se mostraron dispuestas a abrazar la fe y, de hecho, entregaron sus hijos para que se les bautizara. Los chichimecas eran un pueblo de raza indómita y para que se convirtieran había que allanarles el camino lo más posible. Los franciscanos que tuvieron el valor de abordarlos, con el fin de generar en ellos «mejor disposición para recibir la fe» solicitaron del Virrey de Nueva España que por algún tiempo los eximiese de pagar tasas, y luego contribuyesen con un tributo moderado de lo que recogieran de sus tierras. D. Antonio de Mendoza comprendió la solidez de la razón y los declaró exentos de todo tributo por espacio de diez años [112].

Obedecía también probablemente a la condición difícil de los guaraníes la oferta de otro privilegio igual que el Rey autorizó a Jaime Rasquín para que les hiciera en el caso de que se mostraran dispuestos a sujetarse y convertirse de propia voluntad [113]. Este caso es, al parecer, único por este tiempo en las capitulaciones, ya que no sólo no se encuentra en la mayor parte de ellas, sino que en la pactada con Diego de Vargas en 1549 se reproducía ya anticipadamente el sentido del texto entregado a Jaime

---

[109] *Parecer de los frailes de la Orden de Santo Domingo de la Nueva España sobre repartimientos*, México 4 de mayo de 1544, en CDIA, VII, 538.

[110] MONSALVE, *Reducción universal de todo el Perú*, 35r.

[111] Véase, por ejemplo, *Instrucciones a D. Antonio de Mendoza*, Madrid 14 de julio de 1536, en CDIA, XXIII, 461.

[112] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 175; TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 360.

[113] *Capitulación acordada con Jaime Rasquín*, Madrid 30 de diciembre de 1557, en CDIA, XXIII, 279.

Rasquín, pero silenciando por completo lo referente a la exención de tributos [114].

Volviendo otra vez a Nueva España, en 1551 Carlos V se dirigió al Virrey, comunicándole su voluntad de acceder a la petición que le habían elevado los franciscanos y dominicos para que ciertos indios no pagasen tributo por espacio de diez años, con el fin expreso de que vinieran más fácilmente a la aceptación de la fe [115].

Cuando en España se optó definitivamente por llevar a cabo la empresa de Indias con la mayor suavidad posible, Felipe II adoptó también la táctica de que, siempre que se juzgase necesario, se eximiese en adelante a los indígenas del pago de tributos por algún tiempo y se les otorgaran otros privilegios y exenciones que las Ordenanzas Ovandinas dejan sin expresar [116].

No son muchos, como se ve, los casos en que consta habérseles facilitado a los indios la entrada en el cristianismo mediante una mitigación en el pago de las tasas. Aun la facultad otorgada por el Rey Prudente se restringe tan sólo a aquellas circunstancias en las que se juzgase necesario hacer uso de tal recurso. Pero esto mismo nos da pie para pensar con probabilidad que la exención tuvo lugar en muchas más ocasiones de las que hemos aducido. Opinamos, incluso, que aun antes de las Ordenanzas Ovandinas la práctica debió ser relativamente frecuente, ya que la coincidencia de que en tiempos tan distantes como 1539 y 1551 los misioneros pidieran en ambas ocasiones una exención por diez años no parece ser una coincidencia casual, sino basarse en cierta costumbre anterior más o menos frecuente.

Sean las que fueren, en cuanto al número, las ocasiones en que a los indios se les eximió de tributos, los casos concretos que hemos referido nos ofrecen un síntoma suficiente para hacernos cargo del ambiente que a este respecto existía en Indias.

Dispensas disciplinares.

Una vez convertidos los indígenas, el esfuerzo por facilitarles en lo que se pudiera la práctica de la religión cristiana adquirió aún más relieve que en los casos anteriores.

Teniendo en cuenta lo reciente de su abrazo del cristianismo y la consiguiente falta de firmeza en él, Paulo III intentó hacerles más leve la práctica de la religión cristiana suavizándoles ciertas leyes de disciplina eclesiástica. Así, las cuarenta y tres fiestas de precepto que, además de

---

[114] *Capitulación acordada con Diego de Vargas*, Toledo 24 de diciembre de 1549, en CDIA, XXIII, 138.

[115] *Real Cédula* de Valladolid 4 de setiembre de 1551, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, II, 116.

[116] *Ordenanzas sobre descubrimiento nuevo y población*, Segovia 13 de julio de 1573, en CDIA, VIII, 536.

los domingos, estaban entonces vigentes en la Iglesia quedaron reducidas para los indígenas a doce solamente, más los domingos. Los días de ayuno quedaron restringidos a la vigilia de Navidad, de la Resurrección y a los viernes de Cuaresma. En cuanto a la calidad de los manjares, los indios gozaban del privilegio de aquellos que adquirían la Bula de la Cruzada, y en relación con el matrimonio podían casarse con consanguíneos hasta el tercer grado, cuando para los restantes cristianos les estaba vedado el matrimonio hasta el cuarto grado inclusive [117].

Una tal mitigación de las leyes eclesiásticas ya entrañaba en sí misma una notable suavización de las dificultades que para los indios podía presentar la religión cristiana, y era apta para despertar en ellos una mayor atracción hacia la misma. Los misioneros se percataron perfectamente del valor que en sí tenía para conseguir esto, y se valieron de ella con el fin de hacérselo ver expresamente a los indígenas.

El *Tercer Catecismo* de Lima les llama la atención sobre el amor y benevolencia que tales dispensas suponían por parte del cristianismo, y les dice textualmente: «Este [el Papa] os libra de muchas obligaciones de ayunos y fiestas y entredicho y de otras cosas a que están obligados los cristianos, porque no quiere que tengais mucha carga, sino que seais cristianos» [118]. «Y aunque estas fiestas—dice en otro lugar—son muchas, pero porque a vosotros no se os haga pesado obligaros a guardar tantas fiestas, y porque habreis menester vuestro trabajo para vivir, por eso los sumos Pontífices han dispensado por ahora con vosotros muchas fiestas» [119]. De la misma manera, Jerónimo de Loaysa aconsejaba ya a los misioneros en 1541 que insistiesen ante los indígenas para hacerles ver, a base de estos indultos, la diferencia de trato que se les dispensaba a ellos en relación con los demás cristianos. Y todo por ser recientes en la fe, y por el deseo que la Iglesia abrigaba de no imponerles más cargas de las que ya tenían que soportar al verse obligados a servir a los españoles [120].

A este mismo deseo de no recargar a los indios más de lo que estaban, y con el fin específico de que el cristianismo se presentase ante ellos rodeado

---

[117] Bula *Altitudo divini consilii*, Roma 1 de junio de 1537, en F. J. Hernáez, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, I, Bruselas 1879, 65-7. Véase también R. L. Gómez, *Los privilegios de la América latina en su parte histórico-cronológica* (1493-1897), Roma 1938, 5-8. El indulto pontificio se encuentra también en todas las Constituciones de los Concilios celebrados durante el siglo XVI.

[118] *Tercero Cathecismo*, 81r. Véase también, *Doctrina en lengua española y mexicana*, 110r, 112v-113r.

[119] *Tercero Cathecismo*, 124r.

[120] Loaysa, *Instrucción para la doctrina de los naturales*, Lima 15 de febrero de 1549, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 4, 141-2. Véase también la *Doctrina* de los dominicos de Nueva España, en la que se hace resaltar esta diferencia de trato a la que alude Loaysa (*Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 112r-v).

de las mayores facilidades posibles, obedece también el ardid a que recurrió la Corona en 1533 para abordar el problema de la construcción de iglesias. En cada nuevo poblado de Indias el templo o la capilla era una de las primeras necesidades a que había que atender, puesto que en ella radicaba el foco de la cristianización. Dado que eran los indígenas quienes la iban a usufructuar, a su cargo corría también la edificación de las mismas, bien de una manera directa, bien indirectamente. Ahora bien, si para la construcción de sus capillas a los indios se les exigía expresamente una aportación pecuniaria, en sus conciencias brotaba inmediatamente la relación entre la nueva carga y el cristianismo, lo cual repercutía desfavorablemente respecto de la religión. La Corona esquivó el peligro mediante un sabio ardid: los indígenas no debían aportar directamente contribución ninguna a la construcción de las capillas; los medios necesarios para levantarlas se recaudarían de una manera disimulada, es decir, aumentando algún tanto los tributos ordinarios y descontando de ellos una cuarta parte con destino a la construcción del templo [121].

Al igual que este mandato regio, se refiere también a Nueva España otra muestra de sensibilidad para con los indios, procedente esta vez de los Obispos. En su lugar oportuno veremos cómo, sobre todo los franciscanos, recogieron a los hijos de caciques y principales indígenas para educarlos cristianamente en sus colegios. El sustento de estos alumnos necesariamente tenía que correr también a cargo de los indios. La educación requería una permanencia en el colegio más o menos prolongada, por lo cual terminaba siendo en último término un gravamen para los plebeyos. Por otra parte, la relación entre el cristianismo y la nueva aportación pecuniaria o de víveres con que tenían que contribuir los indios para el sustento de los colegiales, era, a todas luces, evidente. Para demostrarles, pues, «que el yugo del Señor es suave y su carga leve», y con el fin expreso de que la religión cristiana no se les hiciera «desabrida ni pesada con tantas cargas como con los hijos de los naturales, so color de estar aprendiendo la doctrina», se les imponían, los Obispos de Nueva España determinaron reducir a siete años el tiempo de la permanencia en el colegio [122].

Queremos llamar la atención sobre el hecho de que fueran (aunque no exclusivamente) tres Obispos los que repararan en este detalle, lo mismo que fueron también los Concilios quienes insistieron en facilitar a los indígenas la práctica del cristianismo mediante el uso de los privilegios disciplinares que les otorgó Paulo III. Esto nos deja entrever cómo también las autoridades eclesiásticas colaboraron con la Corona y los misioneros en

---

[121] *Real Cédula a la Audiencia de Nueva España*, Monzón 2 de agosto de 1533, en García, *Documentos inéditos o muy raros*, XV, 21.

[122] *Capítulos de la Junta eclesiástica de 1539*, en García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 131.

suavizar la religión cristiana a los nativos. La posición rígida que adoptaron respecto del cobro de los diezmos podía dar pie a pensar erróneamente lo contrario.

Con relación a este punto de los diezmos, ya Robert Ricard refiriéndose a Nueva España, y Armas Medina respecto del Perú [123], nos han trazado la trayectoria seguida por la controversia a que ellos dieron lugar. Sin negar las razones inconfesables que entrambos autores ven latentes en la misma, para nuestro caso es interesante hacer resaltar esto: tanto los Obispos y clérigos que defendían la recaudación de los diezmos, como los religiosos que se oponían a ella, todos argumentaban inicial y principalmente a base del influjo que los diezmos podrían ejercer en el común empeño de facilitar a los indios la práctica del cristianismo. Los Obispos y clérigos los defendían porque juzgaban, aunque guiados por el interés personal, que en nada perjudicaban a ésta; los religiosos optaban por que se suprimieran, ya que, a su parecer, eran una nueva carga, esta vez innecesaria, que la religión cristiana comportaba a los indígenas. Después de varias vicisitudes, se impuso por fin el deseo de los Obispos, es decir, la recaudación; pero queda patente en la controversia la importancia que en Indias se le concedía a la mitigación del cristianismo en beneficio de los nativos.

Prohibición de aportaciones pecuniarias.

La última clase de exenciones que se les concedieron a los indios dice relación, al igual que las dispensas disciplinares, y de manera distinta a la exención de tributos, con materias estrechamente ligadas a la religión. Revisten, sin embargo, una fisonomía propia porque no rozaban puntos de disciplina eclesiástica propiamente dicha, ni en realidad se les eximía con ellas de cosa alguna objetivamente importante. Nos referimos a ciertos detalles que formaban parte de las costumbres religiosas de la época, lo mismo que también hoy la forman, los cuales se les prohibieron a los indios por lo que suponían de gravamen.

En el siglo XVI existía la práctica de *ofrecer* en la Misa. Probablemente el vocablo significaba lo que en la actualidad se designa con el nombre de colecta de los fieles, es decir, una pequeña aportación pecuniaria hecha a voluntad durante la celebración del santo Sacrificio. De todas las maneras, lo cierto es que la costumbre tenía el carácter de una aportación de bienes propios cuya cuantía era módica, pero que a los indios les resultaba enojoso pagarla porque, en su pobreza, apenas si disponían de medios para ello.

---

[123] RICARD, *La conquista espiritual*, 442-5; ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 500-2. Sobre Nueva España véase también A. ENNIS, O. S. A., *Fray Alonso de la Vera Cruz. A Study of his life and contribution to the religious and intellectual affairs of early Mexico*, Louvain 1957, 153-162.

Teniendo lugar esta aportación durante el desarrollo de un acto estrictamente religioso, el vínculo que la unía al cristianismo era estrecho y, por lo mismo, la aversión que pudiera suscitar en los nativos la entrega de esa cantidad redundaba en último término en aversión al cristianismo.

Con el fin de soslayar este peligro, conocemos haberse dictado al respecto dos disposiciones por lo menos. Hacia mediados de la centuria, los clérigos del Obispado del Cuzco concluyeron en una junta que los indios, como todos los cristianos, debían *ofrecer* en las Misas. De la misma opinión era también el Obispo de la ciudad, quien dió el paso ulterior de preceptuar que se les obligase al ofrecimiento. Los superiores de las Ordenes religiosas, en cambio, se oponían a ello. Informado el Consejo de Indias, dictaminó que no era conveniente imponer a los indígenas semejante obligación, en conformidad con lo cual el Rey escribió a la Audiencia de Lima para que no permitiese se llevara a la práctica lo concluído en la junta [124]. En 1578 se le preceptuó al Arzobispo de México exactamente lo mismo [125].

Quizá obedezca a una razón idéntica el que en 1551 se les autorizara a todos los españoles para inscribirse en la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, pero se les denegara esta facultad a los indios. Al hacer tal excepción el Rey no indica el motivo, pero quizá esté latente en el hecho de que los cofrades acostumbraban a entregar determinadas limosnas para el sostenimiento de la ermita. De todo cuanto el Rey dice en la cédula expedida con este fin, el punto de las limosnas es el único que puede explicar satisfactoriamente el motivo de la excepción que se hacía respecto de los indígenas [126].

En el deseo de no darles a los nuevos cristianos la impresión de que se les quería compeler a adquirir la Bula de la Cruzada y, por lo mismo, a desembolsar la limosna requerida, se basaba lo acordado por el Arzobispo de Lima y los prelados religiosos en 1562. En la junta que tuvo lugar en esta fecha concluyeron las dos partes que se debía dejar en libertad para adquirir la Bula a aquellos indios que espontáneamente lo deseasen, entregando con este fin una cuota pecuniaria inferior a la de los españoles. Pero la adquisición debía dejárseles en tan amplia libertad, que no se debía pregonar la Bula en sus aldeas, con el fin de que no concibiesen la sospecha de que el pregón constituía una manera disimulada de obligarles a adquirir el indulto [127].

* * *

[124] *Real Cédula a la Audiencia del Perú*, El Pardo 2 de diciembre de 1558, en *Disposiciones complementarias*, II, 59-60.

[125] *Real Cédula al Arzobispo de México*, El Pardo 2 de diciembre de 1578, en García, *Documentos inéditos o muy raros*, XV, 216-7.

[126] *Real Cédula* de Valladolid 1 de mayo 1551, en *Disposiciones complementarias*, II, 67-8. La Cédula está dirigida a todas las autoridades de Indias.

[127] *Parecer del Arzobispo de Lima y de los prelados religiosos*, 1562, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 211.

A la vista de los esfuerzos realizados en Indias por facilitar lo más posible a los nativos la práctica del cristianismo, creemos no poder ponerse en litigio que habrá habido pocas épocas en la historia de las misiones en las que la dificultad inicial que con sus preceptos morales entraña siempre la religión cristiana para un pueblo de moralidad más laxa se haya intentado suavizar o compensar tan seria y ampliamente como en el siglo XVI en América.

Esto nos indica dos cosas. Por una parte, es síntoma de lo grave que resultaba esa dificultad para los indios. Por otra, es signo de la existencia entonces, tanto entre los misioneros como entre las autoridades eclesiásticas y civiles, de un delicado sentido de la acomodación. Este último aspecto es tanto más digno de tenerse en cuenta cuanto menos apreciado ha sido en muchas ocasiones, y hasta cuanto menos necesario, digámoslo así, era en Indias. Aquí la ley respaldaba a los misioneros, y si ellos (por colocarnos en el peor de los casos) hubieran querido hacer observar a los indígenas la moral cristiana, éstos, con afecto o sin él, hubieran tenido que acomodarse a ella. Sólo que no se trataba de imponerles un sistema moral aunque les repugnara, sino de anularles lo más posible esta misma repugnancia mediante su aminoración o suplantación por un positivo afecto hacia el cristianismo.

¿Consiguieron su empeño los misioneros? Nos inclinaríamos a opinar en un sentido afirmativo. Asertos de que los indios sintieran de hecho desafecto hacia la religión cristiana en virtud de los preceptos que ésta les imponía, a decir verdad no conocemos ninguno. Que se les hacía difícil y que esta dificultad los arredraba de abrazarla no tenemos por qué negarlo una vez que ya lo hemos constatado anteriormente y que, por otra parte, es una cosa perfectamente natural. Pero creemos que, no obstante esta dificultad, los indígenas se sentían atraídos hacia el cristianismo como tal. Los dioses paganos no eran ciertamente muy benévolos, y los sacrificios de todo orden que exigían de sus adoradores no tenían nada de fáciles y mucho menos de agradables. Y, sin embargo, podemos anticipar desde ahora que una de las mayores dificultades que los misioneros encontraron para apartar a los indios de sus dioses se originó precisamente del afecto que los infieles sentían por ellos.

Quizá el conjunto de facilidades que se les dieron a los indios para suavizarles el cristianismo no hubieran sido suficientes por sí solas para conseguir la meta que se perseguía con ellas. Pero hay que tener en cuenta que simultáneamente con ellas concurrían hacia el mismo fin otros factores: la belleza interna de los dogmas cristianos, la hermosura de las manifestaciones externas del cristianismo, la mayor suavidad en la práctica que éste entrañaba con relación al paganismo y hasta la repugnancia que los misioneros trabajaron por generar en el alma de los indios con relación a la doctrina y moral de su antiguo sistema religioso. Es preciso no olvidar que un método determinado nunca es completo si se le considera aisladamente.

El va encaminado de una manera directa hacia la consecución de un fin que le es propio, pero con él concurrían también todos los otros métodos de una manera más o menos directa.

El «mal tratamiento» de los cristianos.

Acabamos de asentar el principio de que un método no se puede considerar aisladamente seccionándolo de todos los demás. En virtud de esta misma afirmación, aun admitiendo que el obstáculo latente en los preceptos morales de la religión cristiana para que los indios se sintieran plenamente atraídos hacia el cristianismo fué compensado por otras facilidades que les brindaba y superado por diversas vías, no por eso debemos creer que estaba ya conseguido todo. Superadas las dificultades anejas a la práctica de la nueva religión, aun quedaba otra de no despreciable gravedad. Resumiéndola en pocas palabras, el cristianismo tendría muchos puntos a su favor; pero se daba la fatalidad de que, juntamente con él, cayeron sobre los indios muchos males, designados en el lenguaje de la época con la frase genérica de «mal tratamiento» por parte de los españoles. Si se quería, pues, que los indios se sintieran atraídos a la fe, se imponía la necesidad de o evitarles éstos o persuadirlos de que si les venían, era idependientemente de la religión.

En el caso de que la empresa de Indias hubira sido de tipo exclusivamente espiritual quizá no hubiera surgido el problema. En esta suposición, habría sido llevada a cabo sólo por los misioneros. Ahora bien, por parte de ellos el problema del «mal tratamiento» no alcanzó de hecho dimensiones que merezcan tenerse en cuenta, a pesar de que no todos estaban imbuídos del espíritu de suavidad hacia los indios cual lo requería su ministerio pastoral. En el caso de no encontrarse respaldados por los españoles, es decir, en el caso de la suposición anterior, estos mismos abusos de algunos particulares probablemente hubieran disminuído.

En realidad, sin embargo, la empresa de Indias fué, desafortunadamente bajo este aspecto, una empresa de tipo mixto. En virtud de este carácter que la informaba, el cristianismo aparecía ante los nativos como una religión a la que había que considerar no sólo a base de sus enseñanzas o a la vista de sus ministros, sino también como un sistema religioso encarnado por los cristianos.

En Indias, los cristianos estaban representados por los españoles [128], quienes ciertamente no eran los mejores propagandistas de la religión. No porque todos ellos fueran malos, sino porque a la maldad de quienes lo eran

[128] Acordes con el lenguaje de la época, al usar la palabra «españoles» queremos significar los colonos, por contraposición a los misioneros. Prácticamente en Indias «español» se oponía a «eclesisático», dejando aparte a los indígenas, indios o naturales, negros y mestizos, que siempre son designados con sus nombres propios.

se añadía un cúmulo de circunstancias adversas a los indios, las cuales, enfocada la empresa de América tal como se enfocó, eran propicias para generar en los nativos aversión hacia el cristianismo aun independientemente de la bondad o maldad personal de los españoles, pero ciertamente agravada por esta última en aquellos casos en que se diera.

La ilación entre las dos cosas era ilógica, pero perfectamente comprensible. Aunque los motivos originantes de la malquerencia hacia el español no dimanasen en realidad de su carácter de cristiano, en último término eran los secuaces del cristianismo, y a veces hasta en nombre de él, quienes los originaban. En este estado de cosas no hay que olvidar que la aversión a la persona redunda siempre en aversión a lo que la persona representa, especialmente si, como sucedía en Indias, ambas cosas, españoles y cristianos, iban tan estrechamente unidas.

Hasta qué punto cobraban los indígenas aversión a la religión cristiana por causa del mal trato de los españoles nos lo indican los siguientes testimonios. Refiriéndose a las conquistas, varios dominicos nos dicen en 1539 desde Nueva España que escandalizaban de tal manera a los indios, que éstos preferirían ser martirizados antes que creer lo que los españoles les predicasen [129]. En la segunda mitad de la centuria, los jesuítas del Perú vieron frustradas algunas ocasiones de apostolado que se les ofrecían por causa también de las conquistas. En cierta aldea de Chile, por ejemplo, intentaron en cierta ocasión predicarles la fe a los indios, pero éstos estaban aún exasperados por la reciente conquista del país y les respondieron a los misioneros de la Compañía que no querían saber nada de una doctrina que no servía más que de pretexto para tomarles las hijas y hacerles otros agravios [130]. Los abusos a que aquí hacían alusión los indios habían sido cometidos por los españoles, pero los indígenas los atribuyeron al cristianismo. Juan Vivero nos afirma que él podía aducir varios casos particulares de cuya certeza le constaba en que los indios no pudieron ser abordados por los misioneros, ya que estaban prevenidos contra ellos y su predicación por haberse enterado de lo que a otros les había sucedido al ser conquistados por los españoles [131].

En 1549 el Licenciado La Gasca nos describe a los indios como escandalizados hasta entonces por el mal trato recibido de los colonos, el cual, a su vez, los había retraído de abrazar la fe, fundados en el principio de que si las obras de los cristianos eran tales, la fe de los mismos no podía ser mejor [132]. Habiendo comenzado a implantar la justicia en el país, los indí-

---

[129] *Carta colectiva de varios dominicos al Emperador*, Tlaxcala 4 de mayo 1539, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 89.

[130] *Hist. Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 359.

[131] VIVERO, *Carta al Rey*, La Plata 21 de noviembre de 1572, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 659.

[132] LCDO. LA GASCA, *Carta al Consejo de Indias*, Los Reyes 28 de enero de 1549, en LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, I, 154-5.

genas comenzaron también a cambiar de opinión y acercarse al cristianismo [133]. El jesuita Luis López nos presenta a estos mismos indios en 1569 como tan exacerbados contra la religión cristiana por el mal trato de que eran objeto, que oían la predicación, nos dice, «con un género de abominación extraña», y consideraban como un oprobio el ser ellos mismos cristianos [134]. Tan gran oprobio reputaban serlo, que once años más tarde, esta vez desde Chile, nos dice un dominico que mal optarían los indios por compartir una religión con aquellos que los maltrataban cuando no tenían rebozo en asegurar, refiere textualmente el dominico, que «no quieren ir al cielo si van allí los españoles, porque mejor los tratarán los demonios en el infierno que ellos los tratarán en el cielo si están con ellos. Y aun más atrevidos y desesperados me han dicho a mí—prosigue el religioso de quien tomamos el texto—que no quieren creer en Dios tan cruel como el que sufre a los cristianos» [135]. El Provincial franciscano del Perú aseguraba que el mal trato persuadía a los indios de una de estas tres cosas: o que la religión de los españoles era una farsa, puesto que éstos obraban en contra de lo que creían, o que su Dios era cómplice con ellos, o que, finalmente, era verdad lo defendido por Lutero, esto es, que bastaba la fe, sin que fuera acompañada por obras, para ser amigo de Dios y salvarse [136]. De idéntica manera, el jesuíta Bartolomé Hernández aseguraba en 1572 que los indios del Perú tenían la convicción de que cuanto se les enseñaba iba dirigido a tenerlos más sujetos con el fin de cobrarles mejor los tributos [137].

Cuando se roza la cuestión del trato dispensado a los indios por los españoles es difícil encontrar una apreciación ecuánime tanto por parte de éstos como por parte de los misioneros. En contraposición con las transcritas, procedentes todas de estos últimos, se podrían aducir otras no menos extremistas que nos afirman precisamente lo contrario de lo que acabamos de ver en las que preceden, es decir, que los indios amaban al cristianismo porque amaban a los españoles debido a su buen comportamiento para con ellos. Aunque no sea, pues, prudente admitir las anteriores sin ninguna reserva, ellas nos indican suficientemente la ilación de ideas que se producía en la mente de los indios entre el mal trato y la bondad del cristianismo. Para nuestro caso esto es suficiente.

El problema del «mal tratamiento» en Indias se suele enfocar desde un

---

[133] Lcdo. La Gasca, *Carta al Consejo de Indias*, Los Reyes 17 de julio de 1549, en Levillier, *Gobernantes del Perú*, I, 210-211.

[134] L. López, *Carta a S. Francisco de Borja*, Lima 29 de diciembre de 1569, en *Monumenta Peruana*, I, 328-9.

[135] R. de Loaysa, *Memorial del Perú tocante a los indios*, Madrid 5 de mayo de 1596, en CDIHE, XCIV, 589-590.

[136] *Carta del Provincial de S. Francisco a S. M.*, Lima 1561, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 180.

[137] Hernández, *Carta al Consejo de Indias*, Lima 19 de abril de 1572, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 600.

punto de vista que nosotros no compartimos. «Mal tratamiento» se suele llamar a los abusos, injusticias o crueldades cometidas por los españoles con relación a los indios. «Buen tratamiento» significa, en cambio, una manera de proceder suave y positivamente benigna al respecto de los nativos. Lo primero constituye, ciertamente, un «mal tratamiento», como la suavidad lo constituye bueno. Pero creemos que en ambos casos, al hablar así, se habla de dos conductas extremas, que fué el error en que incurrieron quienes escribían en el siglo XVI. Dando por descontado que en Indias, como en todas partes, tuvieron necesariamente lugar las dos conductas extremas a que acabamos de aludir, aquí nos desentendemos de ellas porque el simple hecho de su extremismo impide basarse en las mismas para deducir una conclusión de tipo general. Nosotros por mal y buen tratamiento entendemos el hecho de que los españoles impusieran o no a los indios un nuevo orden social que para éstos entrañara o no dureza. Ahora bien, como de hecho se lo impusieron y por necesidad tenía que resultarles duro (el contacto de un pueblo de cultura y organización social más elevada con el de otro inferior produce en éste sufrimiento, aun cuando se le trate bien en el sentido antes expuesto), aquí partimos del presupuesto de que en Indias el «mal tratamiento» era una realidad. Asentado este principio, reconocemos que el hecho constituye la dificultad más grave con que tuvo que enfrentarse la empresa misional de Indias.

Veamos cómo se procuró salir al paso de la dificultad.

Anticipemos por de pronto que el medio general tomado al efecto, es decir, las innumerables provisiones regias en las que se dictaminaban órdenes sobre el «buen tratamiento», era inepto para este fin. Colocándonos en el mismo ángulo de visión en el que estaba situada la Corona, las cosas de Indias se enfocaban de la siguiente manera. Se partía de la certeza, facilitada por los informes o por los continuos clamores procedentes de Indias, de que aquí o allí, ora bajo un aspecto, ora bajo otro, a los indios se les infligía mal trato por parte de los españoles. La solución que se aportaba consistía en enviar a Indias una o más Cédulas regias en las que se prohibían los abusos delatados, y con ello, jurídicamente al menos, se consideraba resuelto el problema. Decimos jurídicamente porque no suponemos tan ingenuos a los Monarcas como para creer que los abusos delatados quedaban desterrados con ello en realidad, sólo que ni estaba a su alcance el desterrarlos.

Este proceder de la Corona (la que, por otra parte, se hace acreedora a los mayores elogios, dado el interés que puso, desde su punto de vista, en evitar el «mal tratamiento» de los indios) operaba para nuestro caso poco menos que en el vacío. Aun suponiendo en el mejor de los casos que las Cédulas regias consiguieran desterrar los abusos que en ellas se prohibían, el problema del «mal tratamiento» quedaba sin abordar en sus raíces. Haciendo un examen minucioso de las Cédulas, se puede observar que todas las medidas tomadas con el fin de evitar el odio de los indios a la fe están siempre redactadas con un fin positivo. Cuanto se ordena en ellas es

para que los españoles traten bien a los indios. En realidad, sin embargo, su fin era mucho más modesto, ya que cuanto en las mismas se prescribía no iba encaminado sino a que no los trataran mal. En ellas, en efecto, no se les impone a los españoles obligación nueva ninguna; sólo se les exigía la observancia de un precepto de ley natural: el comportamiento con los indios de una manera humana. Este comportamiento, aun en el caso de haber existido, era perfectamente compatible con el mal trato. Y es que, en el caso de las conquistas, por ejemplo, el ideal de la Corona envolvía en sí una contradicción al ser la Corona misma la que permitía (y en ocasiones preceptuaba) las conquistas, es decir, la declaración de guerra a los indios con todas las secuelas de odio y resentimiento que una guerra trae necesariamente consigo.

El único medio para evitar el resentimiento que se originaba de las conquistas hubiera consistido en abordar a los indios pacíficamente. Pero sucedía que no todos los indios estaban dispuestos a dejarse abordar de una manera pacífica. En esta suposición sólo quedaban dos caminos que seguir: o abstenerse de conquistarlos por medio de las armas, en cuyo caso, como se creía en un principio, había también que renunciar a la evangelización de los tales, o someterlos por la fuerza para poder luego cristianizarlos, aun con el peligro de indisponerlos inicialmente contra la religión que se quería que abrazaran. En esta colisión de intereses, la Corona mantuvo siempre irrevocable el propósito de que, a poder ser, se evitaran las conquistas armadas. Si los indios estaban dispuestos a someterse y recibir la predicación pacíficamente, esto no ofrecía dificultad alguna. En el caso, empero (y fué el más general) de que se opusieran activamente tanto al dominio de los españoles como a la evangelización, la conducta fué doble, en conformidad con las dos clases de indios en que fueron clasificados los indígenas: caribes y no caribes.

A los caribes se les consideró ya desde un principio como fuera de ley y, por lo mismo, se les declaró una especie de guerra sin cuartel, dado que su supuesta agresividad no sólo no permitía la evangelización, sino que constituía un peligro para la seguridad de los españoles e indios circunvecinos. Hablar en estas ocasiones de «buen tratamiento» era hablar de una quimera. De hecho, tratándose de los caribes, la Corona casi ni menciona la palabra [138].

---

[138] Sobre la guerra a los caribes hasta su exterminación y las distintas facetas por que atravesó, véanse *Real Cédula* de agosto 1503, en CDIA, XXXI, 198-200; *Real Cédula al Gobernador de la Española*, Salamanca 15 de noviembre de 1505, en CDIU, V, 111; *Asiento tomado con Diego de Nicuesa*, Burgos 9 de junio de 1508, en CDIA, XXXII, 36 y XXII, 19-20; *Real Cédula de Burgos* 3 de junio de 1511, en CDIU, V, 258-261; *Reales Cédulas a Alonso de Ojeda*, Tordesillas 25 de julio de 1511, en CDIA, XXXII, 238-9 y 242-3; *Real Cédula* de Burgos 23 de diciembre de 1511 (*Ibid.*, 305-8); *Real Cédula a Diego Colón y oficiales de la Española*, Burgos 23 de diciembre de 1511 (*Ibid.*, 311); *Real Cédula a Diego Colón*, Burgos 23 de diciembre de 1512 (*Ibid.*, 334 y 326; ésta es distinta de la anterior); *Real Cédula a Juan Cerón y Miguel Díaz*,

En cuanto a los indios no caribes, hay indicios de que en los comienzos de la centuria se intentó atraerlos con la plena abstención de la guerra, fundada la Corona en que ésta era no sólo contraproducente, sino hasta inoperante [139]. Luego la experiencia demostró lo ineficaz de la táctica, y en el tercer lustro del siglo se adoptó una nueva posición: la política del *Requerimiento*. El conquistador brindaría a los indios con la paz si es que éstos se querían someter voluntariamente y aceptar una reducida exposición de la fe cristiana, que, aun pronunciada en su lenguaje propio, era ininteligible para los indios. En caso contrario, serían tratados con dureza [140]. El documento, si en el aspecto jurídico podía acallar la conciencia de los Monarcas, una vez en manos de los españoles se convertía en trampolín para arrojarse, jurídicamente también con cierta especie de licitud, sobre los indígenas, aun cuando éstos no cayeran bajo las amenazas contenidas en él. La Cédula de 1526 vino a poner un freno a los abusos de los conquistadores, reconocidos en la Cédula misma; pero de hecho dejó intacta la política del Requerimiento [141]. No siendo esta Cédula más que un toque de atención

---

alcalde y alguacil mayor de Puerto Rico, Burgos 23 de diciembre de 1512 (*Ibid.*, 350); *Real Cédula* de Burgos 23 de febrero de 1512 (*Ibid.*, 321); *Instrucciones a los Jerónimos*, 1516, en CDIA, XXIII, 326, CDIU, IX, 69, y Las Casas, *Historia de las Indias*, III, 130. Véanse también las *Declaraciones de Rodrigo de Figueroa*, en CDIA, I, 379-385 y XI, 321-7; López de Gomara, *Historia general*, en BAE, XXII, 204, 290; Herrera, *Historia General*, III, 449; IV, 196, 43-44; VII, 319-321; V, 401-2.

[139] *Real Cédula a Alonso de Ojeda*, Tordesillas 25 de julio de 1511, en CDIA, XXXII, 238-9 y 242-3.

[140] Véase el texto del *Requerimiento* en G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, III, Madrid 1853, 28-9; Las Casas, *Historia de las Indias*, III, 26-7; Encinas, *Cedulario*, IV, 226-7; Herrera, *Historia general*, III, 170-2; M. Serrano y Sáenz, *Orígenes de la dominación española en América*, en BAE, XXV, 292-4, de donde lo tomó S. Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, Madrid 1935, 286-8; J. Manzano y Manzano, *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*, Madrid 1948, 43-6.

Entre otros autores antiguos que emiten juicios adversos bien sobre la ineptitud de este curioso razonamiento jurídico-teológico, bien sobre la manera cómo se efectuaba muchas veces, véase Fernández de Oviedo, *Historia general*, III, 29-32; Las Casas, *Historia de las Indias*, III, 28-31; Remesal, *Historia*, 413-4. Interpretaciones y juicios modernos sobre el mismo, véanse Zavala, *Las instituciones jurídicas*, 90-5, donde se apuntan además algunos juicios de escritores del siglo XVI; E. Bullón, *Un colaborador de los Reyes Católicos. El Doctor Palacios Rubios y sus obras*, Madrid, 1927, 135-142; E. de la Torre, *Las leyes de descubrimiento en los siglos XVI y XVII*, México 1948, 48-54; L. Hanke, *The requerimiento and its interpreters*, en *Revista de Historia de América*, marzo de 1938, 25-34; F. B. Steck, O. F. M., *Some recent Trends and Findings in the history of Spanish Colonial Empire in America*, en *The Catholic Historical Review*, 28 (1942) 13-42; P. Alvarez Rubiano, *Pedrarias Dávila. Contribución al estudio de la figura del Gran Justador*, Madrid 1944, 62-4; Ch. Verlinden, *Pax hispánica en la América colonial*, en *Historia*, 4 (octubre-diciembre 1958) 7-17.

[141] La Cédula está fechada en Granada, 17 de noviembre de 1526, y se encuentra en Encinas, *Cedulario*, IV, 223 y CDIU, IX, 269. Hanke ha visto latente en esta Cédula

sobre lo realizado hasta entonces y una medida para garantizar el futuro, ella incurre en el defecto fundamental que señalamos anteriormente: les exige a los conquistadores una conducta humana durante la guerra, pero deja en pie el hecho de la guerra misma con todo lo que ésta entrañaba.

La superación de esta táctica del Requerimiento no sobrevino hasta el año 1549 [142]. En esta fecha se suprimieron las conquistas, sólo que la prohibición no fué definitiva [143]. En los años posteriores se volvieron a permitir de nuevo en diferentes ocasiones [144], por lo que el problema del «mal tratamiento» siguió todavía en pie.

No fué hasta 1568 en las Instrucciones al Virrey Toledo, y luego en 1573, cuando las conquistas, como norma general, dejaron de existir definitivamente [145]. Pero ¿qué quedaba para entonces por conquistar de cuanto se sujetó a España durante el siglo XVI?

---

el espíritu de Las Casas (HANKE, *The Spanish Struggle*, 111) y Manzano la considera como la última transacción entre las irreconciliables tendencias que entonces se oponían entre sí a propósito de las conquistas armadas (MANZANO, *La incorporación*, 52). Ambas visiones son exactas, pero, a nuestro parecer, no del todo. A la actividad de los adversarios de la conquista armada se debe, sin duda alguna, la promulgación de la Cédula y las medidas tomadas para garantizar el buen tratamiento. Pero en último término la Cédula es una consagración del Requerimiento y una reafirmación de la Corona en la política iniciada en 1513, a la que ahora se añade la reprobación de los abusos cometidos a partir de entonces. El mérito principal de la Cédula estriba más que nada en el hecho de que la Corona reconoce los abusos y los reprueba, lo cual es admitir oficialmente el fracaso de la política del Requerimiento. Reconociendo esto, la Corona implícitamente daba razón a los que se oponían a las conquistas, y el fundamento de éstas comenzaba por lo mismo a tambalearse.

[142] El Requerimiento fué suprimido oficialmente en 1533 (TORRE, *Las leyes de descubrimiento*, 49-50), pero la Cédula de 1526 se solía transcribir íntegra en las Capitulaciones. En CDIA, XXII, 201-572 y XXIII, 5-97 se inserta un total de 29 capitulaciones que van desde el 8 de diciembre de 1526 hasta el 29 de noviembre de 1540. De estas 29 capitulaciones, 17 insertan íntegra la Cédula; las restantes, no. Pero en estas últimas se dice que los expedicionarios debían atenerse a las provisiones dadas, e incluso se insertan párrafos muy parecidos a otros paralelos de la Cédula. Tres capitulaciones pertenecientes, respectivamente, a los años 1544, 1545 y 1547 y publicadas en CDIA, XXIII, 98-131, revisten un carácter completamente distinto a todas las demás. En cambio, las capitulaciones que van de 1549 a 1567 (*Ibid.*, XXIII, 132-289) vuelven a tomar el sesgo de las anteriorse a 1540.

[143] *Real Cédula para todas las Indias*, Valladolid 31 de diciembre de 1549, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 254; *Capítulos de consulta al Consejo de Indias*, 3 de julio de 1549, en LEVILLIER, *Organización*, II, 68-9; *Real Cédula para el Perú*, Valladolid 16 de abril de 1550, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 255.

[144] *Real Cédula a la Audiencia de Los Reyes*, Valladolid 16 de abril de 1550, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 255-6; *Real Cédula a la Audiencia de Lima*, Madrid 19 de noviembre de 1551, en *Disposiciones complementarias*, I, 24-5; *Real Cédula al Lcdo. Santillán, Presidente de la Audiencia de Quito*, Monzón 27 de septiembre de 1563, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 252-3. Manzano coloca la supresión definitiva en 1556, en virtud de las Instrucciones dadas al Marqués de Cañete para el Perú (MANZANO, *La incorporación*, 203), pero esto contradice a la Cédula enviada al Lcdo. Santillán siete años más tarde.

[145] *Instrucciones al Virrey Toledo sobre nuevos descubrimientos en el Perú*, Aran-

Nos hemos detenido algún tanto a describir el curso seguido por las conquistas porque ellas son el ejemplo más claro de cómo las leyes dictadas sobre el «buen tratamiento» dejaban el problema de la atracción de los indios al cristianismo prácticamente sin resolver. El comportamiento humano que exigían en ellas (en el Requerimiento, lejos de exigirse se les amenazaba a los indios con gravísima sanciones) lo único que, de observarse, podían conseguir, era aminorar, pero no excluir, el odio anejo siempre a las guerras.

Lo mismo debe decirse respecto de las medidas tomadas para evitar el «mal tratamiento» durante los años de la colonización. Una conducta humana por parte de los españoles mientras aquélla se llevara a cabo sobre las bases en que se fundamentó la de Indias tenía que ser por necesidad una conducta dura para los nativos. La pérdida de la independencia, la acomodación a unas costumbres sociales que no eran las suyas, el hecho mismo de tener que trabajar según un plan previamente trazado, al que los nativos no estaban habituados; la pérdida de la libertad para muchas tribus que vivían fuera de todo control, eran otras tantas causas para que los indios mirasen con aversión el sistema religioso que, en su concepto, había sido el portador de tantos males.

Por parte de la Corona, el único medio que hubiera podido hacer desaparecer de un modo radical esta aversión hubiera sido el abandono total de las Indias por parte de los españoles. Pero el abandono, desde el punto de vista económico, era inconcebible, puesto que con él fracasaba uno de los fines primordiales por los que se conquistaban las Indias, y en el aspecto misional (otro de los fines esenciales de la conquista y colonización) era al mismo tiempo que una renuncia a proseguir la cristianización de los indígenas todavía infieles una marcha atrás en todo lo que hasta entonces se había efectuado [146].

En virtud de estas razones, y sin necesidad de abordar la problemática cuestión de si en Indias se les trató bien o mal a los nativos, es preciso concluir que la Corona, desde el momento mismo en que permitió que la

---

juez 30 de noviembre de 1566, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 229-232 y *Disposiciones complementarias*, I, 28-33.

[146] Téngase en cuenta la mentalidad existente en el siglo XVI sobre la necesidad de la previa sujeción de los indios como medio para convertirlos, y la convicción de que si los españoles abandonaban las Indias los nativos volverían de nuevo a su estado primitivo de paganismo. (Véase, por ejemplo, *Parecer del Arzobispo de Lima y Provinciales y frailes del Perú*, Lima 8 de enero de 1567, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 345). Como es sabido, ésta fué la razón por la cual Carlos V desistió de la idea cuando, acosado de escrúpulos sobre la licitud de la conquista y colonización, determinó abandonar lo hasta entonces conquistado en el Perú. (Véase sobre ello MANZANO, *La incorporación*, 126-33). La convicción no era del todo errada, pues ya veremos más adelante cómo muchos indios, seducidos por los hechiceros, quienes les aseguraban que los españoles sólo estaban en Indias de tránsito, esperaban precisamente el supuesto momento de su partida para volver con toda libertad a las prácticas idolátricas.

conquista y colonización fueran un hecho, estaba incapacitada para evitar que se generara en el alma de los indios una aversión a los españoles. Aversión que conducía a aquéllos, desde el momento en que identificaban español y cristiano, a concebir malquerencia hacia el cristianismo. Y esto no obstante todas las disposiciones regias emanadas con el fin de salvaguardar el «buen tratamiento» de los indígenas.

* * *

Establecido el principio de que si el mal trato indisponía a los indios contra la fe era porque identificaban a español y cristiano, el medio más apto para evitar esta indisposición era obviamente hacer que los indígenas disntiguieran con claridad los dos conceptos.

Los misioneros no dejaron de hacer esfuerzos por conseguir esto último. En el *Tercer Catecismo* de Lima se les decía a los indios: «Cuando viéredes algunos viracochas que dan de coces a los indios, o les tiran por los cabellos, y los maldicen y dan al diablo, y les toman sus comidas, y les hacen trabajar y no les pagan, y los llaman perros, y están enojados y soberbios, estos tales viracochas son enemigos de Jesucristo, son malos, y aunque dicen que son cristianos no lo son. Quando viéredes otros viracochas que no os hacen mal tratamiento, antes os tratan como a hijos, y os defienden de los malos, y os socorren en vuestras necesidades, entended que éstos son buenos cristianos y guardan la ley de Jesucristo» [147].

La distinción era ciertamente verdadera, pero a su vez tenía que vencer graves dificultades para imponerse. La razón estriba en que eran los españoles quienes más interesados estaban en que los nativos identificasen su nombre con el de cristiano. Los franciscanos de Nueva España claman contra este abuso con un ardor inusitado, y optan por las más graves sanciones con el fin de que desapareciera: «Es necesario—dicen—provea Su Santidad en el infernal abuso que los españoles han plantado en toda la región de estas Indias Occidentales, y es de llamarse ellos cristianos, a diferencia de los naturales de la tierra, puesto que todos son bautizados; y así es plática general de los españoles, hablando con los indios, para decir: "llámame a aquel español", o "dile tal cosa a aquel español", o "ve a casa de fulano español", decir: "llámame a aquel cristiano", o "dile esto a aquel cristiano"; cosa absurdísima, y que espanta no haber tenido cuidado los prelados de estas partes de que se ponga remedio en ella, porque es persuasiva a los indios para que nunca se tengan por verdaderos cristianos; y es cosa clara que diciéndole el español al indio: "llámame a aquel cristiano" por el español, luego en su pecho formará consecuencia y dirá entre sí: "luego yo,

---

[147] *Tercero Cathecismo*, 169r-v. Véase también Acosta, *De procuranda*, 456-7, donde se aconseja esto mismo.

que soy indio, no soy cristiano", y otros habrá que viendo tan malas obras como las que comúnmente hacen los que se intitulan cristianos, tomarán odio a este nombre, y dirán: "mucho en buena hora séte tú cristiano, que yo no lo quiero ser". Por evitar tantos y tan graves daños como de este mal abuso se pueden seguir, conviene quitarlo con todo el rigor del mundo, aunque sea con pena de excomunión a los que scienter no lo quisieran dejar, y que se proceda contra ellos como contra perturbadores de la cristiandad y de la conversión de las gentes» [148].

El clamor de los franciscanos es de finales de siglo, pero el abuso ya era viejo y provenía desde los principios de la conquista. Lizana nos dice que en Yucatán, por ejemplo, desde el primer momento de la conquista, los indios identificaron entrambos conceptos [149]. Lo mismo nos afirma Dávila Padilla haber sucedido en la Florida. Los indios identificaron el concepto de cristiano con el de español, y como este último nombre lo asociaban, al decir del dominico, con toda clase de crímenes, la palabra de cristiano les repugnaba. Tanto era así, que Fray Luis Cáncer y sus compañeros creyeron oportuno comenzar su predicación haciéndoles ver a los nativos que ellos, los religiosos, no eran solamente cristianos sino padres de los cristianos y que, por lo tanto, estaban exentos de las inculpaciones que dirigían a los españoles. La conclusión que los indígenas dedujeron fué que los religiosos, al no ser cristianos, no eran tampoco españoles, y desde entonces no tuvieron dificultad en acatar la religión que les predicaban [150]. A mediados de la centuria nos atestigua otro dominico de Nueva España que allí era común que los indios designaran a los españoles con el nombre de cristianos. Para confirmar el aserto añade que si acontecía vislumbrar a lo lejos una persona que venía hacia ellos, los primeros indios en avistarla comunicaban a los demás la noticia de que se acercaba un cristiano, queriendo significar un español. El mismo dominico añade que, al preguntarles a los indios si eran cristianos, respondían negativamente, queriendo significar su condición de indios [151].

Comentando el pasaje de Dávila Padilla, al que nos referimos anteriormente, Keegan y Tormo hacen una aguda observación. El dominico quiere presentarnos como culpables solamente a los españoles, haciendo recaer sobre ellos toda la culpa del poco fruto conseguido anteriormente entre los indios. No importa que, recurriendo a este medio, acuse inconscientemente a los de su Orden de eludir el camino difícil (la conversión de los españoles), para adoptar la vía más fácil (la conversión de los indios, que, según él,

---

[148] *Memorial para S. S. en favor de los naturales*, s. f., en García Icazbalceta, *Nueva colección*, IV, 258-9.

[149] Lizana, *Historia de Yucatán*, 12v.

[150] Dávila Padilla, *Historia Prov. de México*, 179.

[151] R. de la Cruz, O P., *Carta al Emperador*, Ahuacatlan 4 de mayo de 1550, en Cuevas, *Documentos inéditos*, 158-9.

estaban tan dispuestos para ser cristianos) [152]. Nosotros no tendríamos dificultad en hacer extensiva la observación a los otros testimonios aducidos, ya que es patente el resentimiento que muchos misioneros abrigaban en contra de los españoles, a quienes hacían responsables de muchos fracasos de la obra misional. Esto nos induce a mirar con alguna desconfianza los testimonios de esta clase, aunque creemos al mismo tiempo que no se puede negar en la mayoría de los casos el hecho de la identificación entre el nombre de español y el de cristiano, con las adversas consecuencias que de ello se derivaban.

No obstante ser los franciscanos quienes más se lamentan del hecho, es necesario reconocer que fueron ellos mismos quienes, inconscientes del mal que de ello se podía seguir, aconsejaron en un principio a los indios que designaran a los españoles con tal nombre para así desterrar el vocablo indígena de *tetuh* o *teules* (dioses) con que los indios los designaban [153]. Una vez generalizado el tratamiento, probablemente los españoles gustaban de que se conservase, ya que el llamarse cristianos era un título de honor ante la mentalidad indígena [154], de la misma manera que les causaba placer la inicial designación de «dioses» con que se les distinguía, y tomaron a mal que los religiosos les privaran de ella [155].

Además de este interés de los españoles en hacerse pasar como «cristianos», la distinción entre ambas cosas ¿no era demasiado sutil para los indios?

Lo fuera o no, de los testimonios aducidos se desprende una conclusión. Aun a finales de la centuria los misioneros tuvieron que esforzarse por que los indios no identificasen el cristianismo con los españoles, es decir, no juzgasen de uno a base de sus desagradables impresiones sobre los otros. Esto es señal de que al morir el siglo todavía los continuaban identificando.

---

[152] G. J. Keegan-L. Tormo Sanz, *Experiencia misionera en la Florida (siglos XVI y XVII)*, Madrid 1957, 159.

[153] Motolinia, *Historia de los indios*, 143.

[154] Rodrigo de la Cruz nos refiere que los mexicanos llamaban a los españoles *castillantlcatl* o *castilteca*, es decir, castellanos, lo cual era motivo de sonrojo para los españoles (R. de la Cruz, *Carta al Emperador*, Ahuacatlan 4 de mayo de 1550, en Cuevas, *Documentos inéditos*, 159).

[155] Motolinia, *Historia de los indios*, 143-4.

A propósito de esto Remesal hace una observación más o menos exacta, pero no exenta de ironía. Cuando los dominicos llegaron a Guatemala, «algunos indios más ladinos—dice—tenían noticia de Cristo Nuestro Señor, pero debían haber tenido por predicadores los hidalgos con quienes los Padres se toparon en Fuente de Cantos, porque sólo sabían su encarnación, vida y milagros; pero su pasión y muerte nunca la alcanzaron, porque no se les dijo, a causa de que como los españoles se vendían por inmortales... no quisieron decir que tenían Dios que pudo morir, por miedo de que, aunque después dijesen su Resurrección, no se quedasen los indios con lo primero y dejasen lo segundo como cosa de menos importancia» (Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 303).

De que habían hecho lo mismo a lo largo de todo él se desprende de los testimonios aducidos arriba, en los que se constata la aversión que hacia el cristianismo engendraba en los indios el comportamiento de los españoles. De hecho, Fr. Rodrigo de la Cruz da a entender claramente en 1550 que los religiosos trabajaban por disociar ambas ideas, ya que habían conseguido que los mexicanos los nombrasen con un vocablo equivalente a «hombres de Castilla». Pero esto lo hacían solamente los mexicanos, es decir, los habitantes de la ciudad y alrededores, precisamente porque, según el dominico, comprendían mejor que el resto de los indios cuanto se refería a la religión [156]. Tan tarde como en 1681 todavía hace constar el cronista dominicano Meléndez que los indios del Perú eran incapaces de distinguir entre cristianismo y modo de proceder de los españoles. Juzgaban de aquél por el comportamiento de éstos [157].

Este medio, pues, debemos considerarlo también como inoperante.

* * *

A la vista del menguado fruto obtenido por los medios que se pusieron en práctica para que el «mal tratamiento» de los españoles no perjudicara al cristianismo, ¿cabría concluir que el obstáculo latente en este hecho para que los indios abrazaran la fe no tuvo solución?

Partiendo del concepto de «mal tratamiento» antes expuesto, una solución completa no podía tenerla. Opinamos, empero, que en parte sí la tuvo aunque provino de otras causas. La principal de todas nosotros la colocamos en el hecho de que los indios distinguían perfectamente entre español y misionero. La distinción les saltaba por los ojos; pero es interesante hacer observar el cuidado que los nativos ponían en no confundir a éstos con aquéllos. El llamar español a un misionero los indios lo reputaban como una equivocación y corregían el desliz del interlocutor, haciéndole observar que no se trataba de un español, sino de un «Padre» [158]. A base de esta distinción, el contraste existente entre la conducta de unos con relación a la de los otros no podía tampoco pasarle desapercibido a los indígenas. Esto es obvio, tanto más cuanto que ya sabemos cómo al recibir cualquier injusticia por parte de los españoles, o cómo en cualquier género de aflicciones que padeciesen, los indios acudían al misionero en busca de consuelo. El cronista franciscano Tello nos asegura además expresamente que en el enojo alimentado por los nativos respecto de los españoles quedaban excluídos los

---

[156] R. DE LA CRUZ, *Carta al Emperador*, Ahuacatlan 4 de mayo de 1550, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 159.

[157] MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos*, I, 13.

[158] R. DE LA CRUZ, *Carta al Emperador*, Ahuacatlan 4 de mayo de 1550, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 158-9.

misioneros, refiriéndonos al efecto dos casos concretos que confirman su aserto [159]. Ahora bien, los indios tenían que apercibirse asimismo de que el misionero encarnaba el cristianismo de una manera más auténtica que el español y, por lo tanto, darse cuenta de que era el de los misioneros y no el de los españoles el verdadero cristianismo.

De menor eficacia, pero no absolutamente privado de ella, consideramos este otro hecho. La mayor parte de los indios vivían normalmente alejados del contacto con los españoles, ya que mientras la mayor parte de éstos habitaban en las ciudades, la mayoría de los indios lo hacía en las aldeas. Aunque ciertamente esto no hacía desaparecer los males anejos a la dominación de un pueblo extraño, creemos no poderse negar que sí los disminuía. Y no sólo éstos, sino hasta incluso los malos tratos personales que de la convivencia con los españoles pudieran recibir. Por otra parte, la presencia del misionero en la cabecera de doctrina y sus visitas a los aledaños era también apta para dulcificar algún tanto, o para hacer olvidar en algún grado, la realidad del «mal tratamiento».

Pero hemos dicho que esto no resolvía el problema sino en parte.

Tratándose de las conquistas, estos dos hechos mencionados no podían resolver nada porque ambos sobrevenían posteriormente a ellas. El «mal tratamiento» en las conquistas, es decir, no sólo las extralimitaciones cometidas en ellas, sino (y sobre todo) el mal intrínseco a la guerra misma no tenía lenitivo con que amortiguarse. Por esta razón consideramos dignas de crédito aquellas afirmaciones de los misioneros que nos hablan del «escándalo de la fe» que las guerras producían en los indios, escándalo tan grave que «siempre quedaban enemistados con ella los infieles» [160], o del «mal pie», como dicen otros, con que la religión cristiana penetró en Indias [161].

Los males anejos a la colonización tampoco podían olvidarse por completo en virtud de los hechos señalados, si bien pudieran aminorarse en un grado más o menos intenso.

He aquí (entre otras razones) por qué en un principio estos males retraían a los indios de abrazar el cristianismo. Cuando, más tarde, disminuían en intensidad, se decidían a dar el paso hacia la fe, pero siempre quedaban en lo más profundo del alma con el íntimo deseo de volver a su estado anterior al cristianismo. La lucha que los misioneros tuvieron que sostener contra la idolotría nos lo confirmará.

---

[159] Tello, *Crónica miscelanea*, libro II, 236, 566. Refiriéndose a los dos primeros franciscanos que llegaron a Yucatán, Lizana nos asegura que los indios se percataron de que eran diferentes de los españoles ante la sola observación de su porte externo (Lizana, *Historia de Yucatán*, 31v).

[160] Acosta, *De procuranda*, 183, 202; Id., *Historia natural*, 534; Virrey M. Enríquez, *Capítulos de una carta a S. M.*, Lima 17 de febrero de 1583, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 41.

[161] Vivero, *Carta a S. M.*, La Plata 21 de noviembre de 1572, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 659.

CAPITULO V

LA MODELACION HUMANA DEL INDIO

Refiriéndose a los beneficios de orden social que los misioneros realizaban en los pueblos de indios, el cronista Grijalva hace esta observación: «dejo para otro capítulo los ejercicios que tocan a la doctrina y los que sirven al culto divino, y he querido poner esto que parecerá extraño de nuestra profesión, y no lo es, porque al ministerio del Evangelio siempre se debe suponer la pulicía, como a la gracia se supone la naturaleza: y como entonces ni los indios la tenían, ni había otro que se la enseñase, fué todo obra nuestra» [1]

I.—La teoría de la modelación humana.

La relación entre «policía» y cristianismo.

El texto de Grijalva que acabamos de transcribir resume en breves palabras toda una teoría sobre los métodos misionales.

Para conseguir la cristianización de los indios era necesario que éstos quisieran escuchar al misionero: de ahí la captación de la benevolencia. Era imprescindible también que se sintieran atraídos hacia la nueva religión que se les predicaba: de ahí los esfuerzos realizados en este sentido. Pero con todo esto aun el indio no estaba suficientemente preparado para ser un cristiano integral. La nueva religión que iban a abrazar exigía en los nativos, según el concepto de los misioneros, una nota de la que en general se encontraban privados. Les faltaba lo que en el lenguaje de la época se designaba con el nombre de «policía», y que hoy denominaríamos modelación humana del indio. Con ello se quería significar que para ser cris-

---

[1] Grijalva, *Crónica*, 223.

tianos los indios debían primero aprender a ser «hombres» y a vivir como tales.

«Como V. S. sabe—le dice el P. Bartolomé Hernández al Presidente del Consejo de Indias—primero es necesario que sean hombres que vivan políticamente, para hacerlos cristianos» [2]. Idea que pocos años más tarde repetiría Acosta todavía con más énfasis. Lo más principal de todo consistía en enseñar a los indios a ser hombres; luego se les podía ya enseñar a que fueran cristianos. De iniciar o no de este modo la cristianización de los indígenas dependía su salvación cierta o su indudable ruina [3].

Influenciados quizá por las ideas del Renacimiento, los misioneros del siglo XVI concebían el cristianismo como una perfección del hombre aun en el orden natural. Siendo una perfección, para llegar a él se necesitaba proceder de lo menos perfecto a lo más perfecto. El *Catecismo* del Arzobispo Zapata comienza dando normas para elevar el sistema social de vida de los indios de Nueva Granada, y no es sino después de haber ordenado todo lo referente a este punto cuando aborda la cuestión de la enseñanza de la doctrina y de cuanto dijese relación con el orden espiritual. Semejante disposición del *Catecismo* podría parecer extraña. Por ello es el mismo Arzobispo quien se adelanta a explicar su fundamento. El orden que en él se sigue, dice, es el que «naturaleza tiene en la prosecución de sus obras que toma su principio de las cosas más imperfectas para con espacioso curso perfeccionarlas y adornarlas con perfecciones substanciales y accidentales; pareciéndole ser buena maestra para resplandecer en ella la Divina Sabiduría, sigue este orden poniendo por principio de ello lo tocante a la policía corporal que sirve de escalón para lo espiritual y aprovecha a la subida de otro grado más alto que es el tratado de las cosas espirituales» [4].

El tercer Concilio Provincial de Lima (1582) participa de esta misma idea, si bien la enfoque bajo un aspecto algún tanto distinto. Mientras para el Arzobispo Zapata el cristianismo aparece como un complemento, o mejor, como un término final en el proceso evolutivo hacia la perfección para llegar al cual la «policía corporal» era un escalón para subir a la policía del espíritu, los Padres del Concilio limense proceden de otra manera. El cristianismo sigue siendo el culmen o término final de toda perfección. Ahora bien, para llegar a él, la «policía corporal» no es ya sólo un escalón que facilita la subida, sino un fundamento imprescindible en que se sustenta aquél. La razón de ello estriba en que el cristianismo exige y supone la luz natural de la razón, es decir, el ser hombre. Pero, según el Concilio, para ser hombre cual el cristianismo necesita que se sea es necesario vivir

---

[2] HERNÁNDEZ, *Carta al Consejo de Indias*, Lima 19 de abril de 1572, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 602.

[3] ACOSTA, *De procuranda*, 355.

[4] ZAPATA, *Catecismo e Instrucciones*, 262v-263r.

de una manera no indigna del hombre. Por lo mismo, antes de enseñar las verdades cristianas a los indios, se debía atender a la «policía corporal» de los mismos: «primero lo animal, luego lo espiritual» [5].

Cualquiera creería al leer estos textos que bajo el nombre de «policía» los misioneros querían significar un acepillamiento del indio, sobre todo en el orden de la moral; de manera que, abandonados sus vicios, nada le impidiese abrazar la religión que, una vez acatada, les iba a exigir una abstención de ellos. Sin embargo, no hay nada de eso. No es que los misioneros excluyan expresamente esta interpretación, sino que prescinden de ella. Esta labor de acepillamiento moral sobrevendría más tarde, no como una preparación para el cristianismo (aunque de hecho si se obtenía, concurría a generarla), sino como un efecto de la práctica de éste, que, por medio de sus preceptos, se les iba a imponer a los futuros cristianos, y éstos, si lo eran de verdad, tendrían que atenerse a lo que se les preceptuaba. Lo que los misioneros entendían por policía era mucho más rudimentario. En un sentido positivo, esta noción abarcaba lo estrictamente necesario para que se pudiera decir que los indios vivían como hombres. En sentido negativo, que abandonasen todo aquello que más que a los hombres los asemejaba a las fieras, según el lenguaje duro de los misioneros. Dentro de esto último, el aspecto de la moralidad quedaba bastante restringido. La «policía», como tal, sólo era incompatible con aquellos vicios más propios de animales que de hombres, o con los que contradecían a la razón natural. Estos vicios, por otra parte, estaban llamados a desaparecer una vez que se obtuviese de los indios el que vivieran políticamente, que era en lo que fundamentalmente consistía la policía.

Así, en efecto, la expresa en un sentido negativo el jesuíta Bartolomé Hernández. El considera como falta de policía el haber los indios «vivido como salvajes, en tierras asperísimas, o ya que hayan vivido en pueblos juntos ha sido su habitación viviendo en unas rancherías muy angostas y muy sucias y oscuras, donde se juntaban y dormían como puercos, y allí se emborrachaban y se envolvían los padres con las hijas y las hermanas con los hermanos, no teniendo en esto ningún freno» [6]. En el sentido positivo, se expresa de esta manera el tercer Concilio de Lima: para él, la policía, al mismo tiempo que en «dejar las costumbres ferinas y agrestes», consistía en acomodarse a un modo de vivir «humano y político». A este género de vida pertenecía, entre otras cosas, el que los indios, al ir a la iglesia, no fueran sucios y desarreglados, sino lavados, peinados y limpios, y las mujeres con velo en la cabeza; que en las casas usaran de mesas para comer y lechos para dormir; que sus habitaciones no se asemejasen

---

[5] Sáenz de Aguirre, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 257.

[6] Hernández, *Carta al Consejo de Indias*, Lima 19 de abril de 1572, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 602; Acosta, *De procuranda*, 356.

a corrales de ovejas, sino a moradas de hombres, en las cuales brillara el orden y la limpieza [7].

Ni estas exigencias del Concilio de Lima ni las palabras anteriores del jesuíta Bartolomé Hernández agotan todos los ejemplos de «policía». Pero a base de ellos se puede ver claramente cómo los misioneros, al imponérsela a los indios, lo que pretendían era simplemente modelarlos según una manera de vivir digna de la persona humana, y esto más en el aspecto social e higiénico que en el moral. Aunque en algunos puntos excede el concepto de policía tal como ésta se interpretaba generalmente en Indias, el documento que tal vez resuma mejor los elementos que entraban a formar parte de esta noción sea el *Sumario de las cosas en que los indios han de ser instruídos y persuadidos en las Indias*. Según este sumario, a los indígenas se les debía exigir lo siguiente: tener en veneración la fe cristiana, al modo en que la tienen los bautizados; abstenerse de la idolatría tanto en público como en privado; renunciar a la antropofagia; evitar la sodomía; respetarse mutuamente la vida, aun la de los esclavos; huir las borracheras; hacerse a la idea de la monogamia y, al contraer matrimonio, tener en cuenta los grados de consanguinidad y afinidad; evitar las relaciones sexuales con la propia madre, hijas, hermanas, primas y demás consanguíneos; llevar los hijos al bautismo al poco tiempo de haber nacido; acostumbrarse a andar vestidos de manera que los varones ocultaran al menos las vergüenzas, y las mujeres el cuerpo desde la cintura para abajo; a poder ser, que los nobles usaran en el modo de vestir las costumbres españolas; habituarse a vivir en pueblos organizados y con casas al estilo de España; respetar y temer la justicia; acudir los domingos y días festivos a la iglesia para rendir culto a Dios; respetar a los clérigos y religiosos, y guardar reverencia para con las iglesias, cruces e imágenes; abstenerse de comer pescado crudo y, si podía ser, usar manjares al estilo de los españoles; respetarse mutuamente la propiedad; acostumbrarse al trabajo para ganarse el propio sustento, evitando la ociosidad; desterrar la guerra entre unos y otros, las enemistades y toda clase de agresión con armas tomada por propia iniciativa [8].

La preparación que de esta manera de vivir humana se seguía con relación al cristianismo era doble. Si los indios no sabían vivir al estilo

---

[7] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 257.

[8] *Sumario de las cosas en que los indios han de ser instruídos y persuadidos en las Indias*, s. f., en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 269-270. Este *Sumario* carece de dirección y fecha, pero en él mismo se dice que estaba relacionado con Nueva España y en conformidad con determinada Cédula de la Corona. Por otra parte, coincide exactamente con otra instrucción enviada para Nueva Galicia (*Las cosas en que se han de instruir y amonestar los naturales de [Nueva] Galicia*, en PUGA, *Provisiones*, 158v-159r). Con referencia a estas instruccionse, el cronista franciscano Tello afirma que le fueron entregados al Licenciado de la Torre en 1532 (TELLO, *Crónica miscelanea*, libro II, 262).

de hombres, «en vano—dice Acosta—le enseñarás las cosas divinas y celestes a quienes no entienden las humanas» [9]. Y es que, añade Bartolomé Hernández, el que estaba habituado a vivir con costumbres «tan bestiales» como las de los indios, no podía encontrarse capacitado para adoptar una ley tan espiritual, discreta y razonable como la del cristianismo [10]. En cambio, nos asegurará un seglar, gobernador de Yucatán, la experiencia demostraba que los indios se volvían tanto más capaces para aceptar la religión cristiana cuanto más «políticos» se hacían, lo mismo en el orden espiritual que en el temporal [11].

Esta concepción está de acuerdo con aquella otra que veía en las cualidades «políticas» de que gozaban algunos indios anteriormente a la llegada de los españoles, una buena preparación natural para infundir en ellos la fe. Esta «policía», mayor o menor según la clase de indios de que se tratara, aunque siempre imperfecta, los colocaba en un estado incipiente de «hombres», el cual constituía una base inicial para comenzar sobre ella la edificación del cristianismo. El jesuíta Angel Monitola, misionero de Itatín, se complace en describir con todo detalle ciertas muestras de sentido «político» que había observado en los indios mojos. Las vasijas de que se servían, las alhajas con que se adornaban y todo cuanto les pertenecía dejaban entrever en ellos un sentido de limpieza y cuidado que era inútil buscarlo en otras tribus. Sus casas estaban bien hechas, eran grandes, y las proyectaban con capacidad para albergar unos seis moradores. Todas estaban edificadas alrededor de una plaza central, con la que se comunicaban por sendas puertas. En el centro de la plaza acostumbraban a colocar los nativos una empalizada muy bien hecha, en cuyo interior solían comer y beber.

---

[9] ACOSTA, *De procuranda*, 356.

[10] HERNÁNDEZ, *Carta al Consejo de Indias*, Lima 19 de abril de 1572, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II 602.

Dijimos anteriormente que tal vez estuviera en relación con el Renacimiento la teoría de que para ser cristiano era necesario antes ser «hombre». A propósito de las últimas observaciones de Acosta y Bartolomé Hernández, según las cuales la barbarie era un obstáculo para la fe, es curioso observar que un autor italiano de principios de la centuria se hace eco de la misma opinión, lo cual viene a corroborar la relación que acabamos de establecer. El dominico Isidoro de Isolanis, Arzobispo de Milán, se plantea la cuestión de si los indios eran o no capaces de formar parte de la Iglesia, es decir, de venir a la fe. El, personalmente, resuelve el problema de una manera afirmativa, basándose en el principio de que cuantos seres gozan de razón son capaces del cristianismo. La solución es exacta, pero a nosotros más que ella nos interesan aquí las razones que, según él, se podían esgrimir en contrario. La fundamental de todas coincide con las expuestas por los misioneros de Indias y se hacía estribar en la fiereza o barbarie de los indígenas, que les impedía adquirir las costumbres suaves y humanas del cristianismo. «Propter feritatem qua mores mansuetos discere nequeunt» (I. DE ISOLANIS, O. P., *De imperio militantis Ecclesiae libri quatuor*, Mediolani 1516, tít. 6, q. 2. El libro carece de paginación).

[11] LÓPEZ, *Ordenanzas para Yucatán*, 1552, en LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán*, 293.

A la salida del pueblo tenían colocada otra de menor capacidad, cuya puerta daba a un departamento cerrado, en el cual penetraba solamente el hechicero para establecer comunicación con el demonio. Una descripción tan detallada de las aldeas de los indígenas podría parecer que no obedecía sino a innata curiosidad del misionero. Pero es éste quien, inmediatamente después de la descripción, deduce un corolario que no era de suponer: «espero en la majestad del Señor—dice—... que esta policía y buen natural que descubren en estas cosas ágiles la han de convertir en servicio de aquel Señor que los creó» [12].

A base de detalles tan insignificantes a primera vista como los que hacían concebir tales esperanzas al jesuíta de Itatín, razona también un soldado de principios del siglo XVII para deducir una conclusión idéntica. El capitán Pedro Fernández de Quirós aseguraba de ciertos indios que tenían por costumbre llevar cubiertas sus vergüenzas, que eran amantes de la limpieza, dados a la alegría, sensatos y afables en sus relaciones con los demás. Todo esto no constituye virtud ninguna especial, puesto que entra de lleno en las cualidades necesarias para poder considerar como normal a un individuo cualquiera. Pero aquí radicaba precisamente su importancia tratándose de los indios. Los detalles indicados daban a entender que los indígenas a los que se refería Quirós tenían algunas costumbres que autorizaban a catalogarlos en el estado incipiente de hombres. Esto daba motivo, en opinión del capitán, para esperar que esos mismos fueran muy fáciles de convertir [13].

Si estas nimiedades encerraban tanta trascendencia por el sólo hecho de que indicaban existir en esos indios ciertas cualidades de hombres, ya es de suponer que un sistema social de cierta perfección, por ejemplo, se juzgaría también como una base inestimable para plantar en los nativos la fe. Es en este detalle en lo que se fija Acosta, quien después de haber descrito la organización del Incaico concluye en que era un sistema social de gran perfección y que contribuía poderosamente a facilitar el ingreso de los indios en el cristianismo [14].

Procedimiento en la modelación.

Los últimos testimonios que acabamos de aducir aportan en cierto sentido una restricción a los anteriores. Al principio de este apartado hemos visto insistir a los misioneros sobre la necesidad de modelar humanamente a los indios. Al inculcar esta necesidad, ellos se expresan de una manera

---

[12] A. MONITOLA, S. I., *Carta al P. Juan Sebastián*, Itatín 14 de setiembre de 1595, en *Relaciones geográficas*, II, Apéndice, pág. LXXX.

[13] P. FERNÁNDEZ DE QUIRÓS, *Memorial octavo dado a S. M.*, 1606, en CDIA, V, 498.

[14] ACOSTA, *Historia natural*, 532.

general, es decir, consideran necesitados de esta modelación a todos los indígenas que se querían atraer al cristianismo. Esta manera general de hablar no indicaba que todas y cada una de las tribus índicas necesitasen una idéntica modelación. Ninguna de ellas poseía de conjunto toda la policía que se juzgaba necesaria como base para el cristianismo, pero las había que se encontraban en posesión de cierto grado de la misma, diverso éste a su vez según las tribus de que se tratase. La constatación de este hecho generaba un problema en Indias: ¿cómo proceder en cada uno de los casos para modelar humanamente a los nativos?

El Virrey Toledo abogaba por un medio de carácter general. Antes de enseñarles a los indios la doctrina cristiana se les debía instruir en la «ley natural, política y civil». De esta manera, antes de ser cristianos aprenderían a ser hombres [15]. Con la posición de Toledo parece coincidir también el Arzobispo Zapata, según se desprende de su *Catecismo*. Este, en efecto, comienza así: «P. ¿Qué eres, hijo?.—R. Soy hombre.—P. ¿Por qué te llamas hombre?—R. Porque soy criatura que rijo mis obras por razón» [16].

Bartolomé de las Casas, el franciscano Pedro de Azuaga desde Nueva España y los representantes de las Ordenes religiosas en el Perú proponen también para la modelación humana de los indios un medio de carácter general, aunque de matiz distinto al del Virrey Toledo y al del Arzobispo Zapata. Mientras éstos parten del mismo fundamento de la cuestión al situarse en la raíz de lo que necesariamente se requería para ser hombre, los autores citados se colocan en un plano de visión más elevado. Bartolomé de las Casas hace hincapié en la obligación que, a su parecer, tenían los reyes de España de poner a los indios en «policía», es decir, «en gobernación y gobierno», transcribiendo las palabras del dominico. Ahora bien, éste parte del presupuesto de que no todos los indios eran apolíticos, lo mismo que no todos eran tampoco «políticamente» perfectos. Para hacerlos, pues, como los requería el cristianismo bastaba conservar las leyes buenas que tuviese cada pueblo de indios y suprimir las malas [17].

---

[15] Toledo, *Memorial a S. M.*, 1582, en CDIA, VI, 520-1.

Es llamativa la coincidencia de ideas entre Toledo y las que años más tarde expondría con más detalles Campanella refiriéndose también a Indias. Según el dominico, la Corona española debía procurar ante todo que a los indios se les enseñara el catecismo en su propia lengua. A base de él, los indígenas se impondrían en los precepto de la Ley natural y en la doctrina de la Providencia. Luego se les proporcionaría una breve relación de la historia del mundo hasta el nacimiento de Jesucristo e incluso hasta la época contemporánea (Campanella, *De monarchia hispanica*, 427-8). Cuando abordemos el tema de la demostración directa del cristianismo y examinemos el curso de exposición adoptado en las *Doctrinas*, veremos cómo en algunas de éstas ya se llevaba a la práctica el último de los consejos del dominico, al menos parcialmente.

[16] Zapata, *Catecismo e Instrucciones*, 275r-v.

[17] Las Casas, *Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas...*, s. l., 1552, prop. XXVII. (Carece de paginación).

Dado el concepto que Fr. Bartolomé de las Casas se había forjado de los indígenas, estas costumbres malas a que alude probablemente decían más relación a la moral que a la «policía». De hecho, el Obispo de Chiapa afirma que dichas costumbres se suprimirían con las cristianas: «todo se quita y suprime con la predicación y recepción de la fe» [18]. Por esta razón dice más a nuestro propósito el medio que para modelar humanamente a los indígenas acordaron en 1567 el Arzobispo de Lima y los religiosos del Perú. En su concepto había que comenzar quitándoles «las leyes y costumbres que no son conformes a buena razón, y darles otras de buena policía y virtud y paz y ponerlos en justicia» [19]. Se propone también aquí un medio de carácter general para humanizar al indígena, sólo que el alcance del mismo es limitado. Al igual que Las Casas, el Arzobispo de Lima y los religiosos parten implícitamente del principio según el cual a los indios no les era completamente desconocida la ley natural, es decir, un sistema de vida conforme a razón, según interpretaban aquélla los misioneros. Un enfoque tal del problema no tiene nada de extraño, ya que quienes opinaban así se encontraban en el centro del antiguo Imperio de los Incas, muchas de cuyas leyes habían sido modelo de sabiduría.

Escribiendo desde Nueva España, donde los aztecas se habían regido por leyes realmente crueles, el franciscano Pedro de Azuaga consideraba necesario para poder afirmar que los indígenas de «bestias brutales» pasaban a la categoría de «hombres de razón» cuando se les suprimieran «sus abominables vicios barbáricos y tiránicos usos y torpes costumbres» [20]. A diferencia de lo que acabamos de ver con relación al Perú, el franciscano no reconoce, o por lo menos calla, las virtudes que pudieran tener los indígenas.

Entre los medios particulares para hacer «hombres» a los indios, Garcilaso aboga por uno que es realmente curioso. El Inca se detiene largamente a demostrar la conveniencia de generalizar en el Perú la lengua quechua. El argumento clave que esgrime con este fin está basado, a decir de él, en la experiencia. Los misioneros de la Compañía de Jesús, los de

---

[18] Las Casas, *Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas*, prop. XXVII. Parece que en el concepto de Las Casas la «policía» era más bien un fruto que un requisito del cristianismo. Esto está en perfecto acuerdo con sus ideas, ya que él no iba a negar a los indios las cualidades de auténticos «hombres». A fines de la centuria expresará una opinión muy parecida el mercedario Martín de Murúa, quien también consideraba la «policía» como un fruto del cristianismo y no como un presupuesto de él (Murúa, *Los orígenes de los Inkas*, 4). En estos casos el concepto de «policía» es más restringido que el que nosotros propusimos anteriormente.

[19] *Parecer del Arzobispo de Lima y de los Provinciales y frailes del Perú*, Lima 8 de enero de 1567, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 346. También Garcilaso optaba por que se conservaran las costumbres buenas de los indígenas, pero lo hace con el fin de acomodar el cristianismo a los indios lo más posible (Garcilaso, *Comentarios*, II, 85, 88).

[20] Azuaga, *Parecer sobre varios puntos acerca de la gobernación y población de las Indias*, s. f., en CDIA, XI, 177-8.

otras Ordenes religiosas, los jueces y corregidores, todos estaban de acuerdo en reconocer que el quechua hacía a los indios más agudos de entendimiento, más dóciles, más capaces para comprender todo; de bárbaros los trocaba en hombres y los revestía de cierto tinte de civilización. Dicha lengua, a juicio de Garcilaso, tenía respecto de los indios idéntica virtud a la que se dice tener las lenguas clásicas respecto de nosotros. De hecho, prosigue afirmando el Inca, por medio del quechua los jesuítas de Juli habían acepillado a los habitantes de la misión cuya lengua madre era el aymará; los indios puquinos, collas, urus, yuncas y otras diversas tribus originariamente tan rudas que hablaban mal hasta sus propias lenguas, si llegaban a aprender el quechua perdían su rudeza, comenzaban a apreciar «las cosas políticas y cortesanas», y su mente se capacitaba para concebir pensamientos nobles. En cambio, aquellos indios que no la aprendían quedaban privados de estos beneficios y, generalmente, hasta en su cristianismo eran inferiores a los que adoptaban el quechua [21].

El único que plantea la cuestión en un plano de concreta realidad es el P. Acosta. Todas las soluciones reseñadas hasta aquí (exceptuando la de Garcilaso que versa sobre un punto particular) ofrecen medios de modelación excesivamente generales y, sobre todo, no tienen en cuenta la diversidad de indios a los que era menester elevar a la categoría de hombres. El jesuíta, en cambio, distingue con claridad las diversas necesidades que en este punto padecían las distintas tribus de indígenas, en conformidad con lo cual propone también medios distintos para cada una de ellas.

El misionólogo jesuíta distingue tres clases de bárbaros. La primera estaba constituída por aquellos que no se apartaban «demasiado de la recta razón y uso común del género humano». Estos estaban organizados en repúblicas estables y tenían leyes, autoridades y escritura. En algunos de sus usos se oponían, sin embargo, a la recta razón. Dado que a esta clase pertenecían los chinos, japoneses e indios orientales, aquí vamos a prescindir de ellos porque no dicen relación a nuestro campo. En la segunda clase de bárbaros estaban incluídos aquellos que tuvieron leyes, magistrados, repúblicas, etc., etc., pero no llegaron a conocer la escritura e ignoraron las ciencias filosóficas y las costumbres civilizadas. Tal sucedió con los indios mejicanos y con los del Imperio de los Incas. La tercera y más ínfima categoría la formaban aquellos indios que más que hombres semejaban fieras, ya que apenas tenían sentimientos humanos. Estos carecían de ley, autoridad suprema, magistrados, etc. Son los que, refiriéndose a los habitantes del Perú anteriores a los Incas, Garcilaso los describía así: «unos indios había poco mejores que bestias mansas, y otros muchos peores que bestias bravas» [22]. Acosta cataloga entre los de su última categoría a los

---

[21] Garcilaso, *Comentarios*, II, 241-2. Garcilaso toma el texto del jesuíta Blas valera.
[22] Garcilaso, *Comentarios*, I, 30.

caribes, chunchos, chiriguanos, mojos, iscaycuigas, los del Brasil, Florida, etcétera. Entraban también en ella ciertos indios, como los muiscas del Nuevo Reino, que no eran tan fieros como los anteriores, pero que se distinguían poco de los animales, ya que andaban desnudos, eran tímidos, lujuriosos, etc. [23].

A las dos clases distintas de indios había que humanizarlas de distinta manera. Puesto que los de la segunda categoría tenían muchas cosas aprovechables, el modo más apto para hacerlos enteramente hombres consistía en conservar los usos y costumbres buenas que tuvieran y suprimirles aquellos que contradijeran a la razón. Entrambas cosas había que llevarlas a cabo paulatinamente, pues era aspirar a un imposible pretender conseguirlas de golpe. Incluso había que tener en cuenta que las costumbres no positivamente buenas, pero sí indiferentes, entraban también en la categoría de aquellas que era conveniente conservar, y esto no sólo por la imposibilidad de suprimirlas todas, sino también para no hacer odioso a los indios el cristianismo [24].

Con los indígenas de la tercera clase había que comportarse, en cambio, de un modo diverso. Puesto que los tales apenas si eran hombres, o sólo lo eran a medias (aducimos expresiones de Acosta), había que comenzar por enseñarles a serlo y con este fin tratarlos como a niños: si ellos se dejaban humanizar de grado, entonces modelarlos por el bien; si se oponían, había que elevarlos al estadio de hombres aun contra su voluntad. Para esto aprovecharía, dice Acosta, el contacto con los españoles, el cuidado exterior de la propia persona, el castigo de las faltas que cometieran, el premio y honor a los que obrasen bien, el encumbramiento sobre los demás a aquellos que se distinguieran del común, la sabia organización de sus aldeas y domicilios [25].

Comparando estos medios de Acosta con los que anteriormente adujimos de otros autores, puede observarse que el misionólogo jesuíta no hace sino tomar los de estos últimos y aplicarlos con sabia discriminación a las diversas clases de indios que él distingue basándose en el diverso grado de «policía» de unos y otros. El jesuíta, sin embargo, enfoca estos medios a la luz de un plan mucho más vasto y completo que los autores antes citados. El hecho es plenamente natural. De los últimos hemos recogido solamente aquellos detalles que tienen carácter de teoría y, por lo mismo, no era de esperar que esbozaran un programa completo cuando no se propusieron expresamente el plan de teorizar. Su pensamiento, pues, aparece manco, aunque en la práctica procuraran realizar el programa de Acosta. Este, por el contrario, se propuso conscientemente elaborar una

---

[23] Acosta, *De procuranda*, 117-123.
[24] Acosta, *De procuranda*, 119-120, 379-380, 630-1.
[25] Acosta, *De procuranda*, 120-123, 356.

teoría sobre la modelación humana del indio y se encontraba, además, en la posición de poder recoger todas las enseñanzas que se desprendían de los esfuerzos realizados hasta él en la empresa de la modelación. He aquí por qué el misionólogo jesuíta resume todos los medios para conseguir aquélla en una frase lapidaria: a los indios se les hacía hombres modelándolos en la forma de españoles. No es que Acosta formule de esta manera su pensamiento, sino que parte de esta convicción como de un principio admitido por todos, en relación con el cual los medios concretos que le vimos proponer anteriormente no son otra cosa que simples ejemplos de cómo llevar la modelación a la práctica, o una llamada de atención a no extralimitarse en el empeño de hispanizar a los nativos [26].

Acosta escribía en 1589. Fiel a su característica de elevar al plano de la teoría lo que ya en la práctica, con más o menos imperfecciones, se venía realizando desde antiguo en Indias, aquí no hace sino especular sobre un programa de acción que sirvió de pauta a cuantos se propusieron «poner en policía» a los indios. En el plano de la teoría, el procedimiento ideal para modelar humanamente a los indígenas se hizo consistir en imprimirles la manera de vivir de los españoles. Tenemos abundantes pruebas de esto a lo largo de todo el siglo XVI.

Tan pronto como en 1503, ya Isabel la Católica expresó a Nicolás de Ovando su voluntad de que los indios de la Española observasen en su modo de vivir el sistema de los habitantes de la Península [27]. Cuando en 1518 afirmaba que cierto porcentaje de nativos de la Española parecían gozar de tanta capacidad y habilidad que se les podía considerar como capacitados para vivir «políticamente» por sí solos, esta «policía» se enfocaba a la luz de la manera en que lo hacían los españoles [28]. En 1521 el Emperador expresaba su deseo de que los indios vivieran «en la población y de la manera que viven los cristianos españoles, para que se salven y conserven» [29]. El contador de Nueva España, Rodrigo de Albornoz, abogaba en 1525 porque se enviasen a la región tres o cuatro mil labradores de Castilla o Andalucía. Estos se repartirían por las diversas provincias de Indias y a su cargo correría la enseñanza de ciento o doscientos indígenas que se le habían de entregar a cada uno de ellos. La petición de estos campesinos iba dirigida a industriar a los indios en las «labores y forma de vivir que tienen los labradores en España», con la esperanza de que

---

[26] Véase ACOSTA, *De procuranda*, 379.

[27] *Real Cédula al Gobernador de la Española*, Alcalá de Henares 20 y 29 de marzo de 1503, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 10.

[28] *Real Cédula a Rodrigo de Figueroa*, Zaragoza 9 de diciembre de 1518, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 68; *Real Cédula al mismo*, Zaragoza 9 de diciembre de 1518 (*Ibid.*, 69).

[29] *Real Cédula para los oficiales de Castilla del Oro*, Burgos 6 de setiembre de 1521, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 256.

en unos dos años los nativos se impondrían en la «orden y forma de vivir» observado en la Península [30].

En Real Cédula de 1530, dirigida a la Audiencia de Nueva España, Carlos V proponía como medio para modelar «políticamente» a los indios la participación de algunos de éstos en el gobierno de la propia aldea. Esta medida, en opinión del César, contribuiría a que los nativos «comenzasen a entender nuestra manera de vivir así en su gobernación como la policía y cosas de la república» y «les haría tomar más amor con los españoles y parecerles ya bien nuestra manera de gobernación» [31]. Tres años más tarde, el Consejo de Indias redactó una memoria sobre ciertos puntos que era necesario proveer con relación a Nueva España. Uno de ellos versaba sobre la conveniencia de que los indios no se encomendasen a personas particulares, sino que fueran puestos directamente en cabeza de la Corona. El precepto debería estar vigente, dice el Consejo, «hasta que los indios se instruyan más en la fe y vayan tomando nuestras costumbres y algún entendimiento y uso de vivir en alguna policía» [32].

En las instrucciones que los superiores de España entregaron a los primeros agustinos que pasaron al Perú se les aconsejaba a éstos industriar a los nativos en la ley de Dios y en toda cristiana «policía». El medio que se les sugiere para conseguir esto se cifraba en que los asemejasen en el trato a los españoles en todo aquello que no dañase al modo de ser de los indígenas. De esta manera irían olvidando paulatinamente los vicios obscenos y las costumbres ferinas [33].

Cuando en 1550 la Corona volvía a insistir en que se enseñase a los indios la lengua española era porque consideraba a ésta como un medio para que se iniciasen en el modo de vivir en España [34].

La víspera misma del término de la centuria, Gómez de Cervantes nos describe el estado deficiente en que se encontraban los indios de Nueva España bajo el aspecto de la «policía». De estar a su testimonio, los nativos andaban desnudos, sin más ropa que la necesaria para cubrir sus vergüenzas: caminaban completamente descalzos; dormían en el suelo, al descampado, sin ropa, con una piedra por almohada; se alimentaban de hierbas

---

[30] R. de Albornoz, *Carta a S. M.*, Temixtitan 15 de diciembre de 1525, en CDIA, XIII, 66.

[31] *Real Cédula a la Audiencia de Nueva España*, Madrid 12 de julio de 1530, en Encinas, *Cedulario*, IV, 335.

[32] *Memoria breve de los artículos que parece al Consejo que se deben ordenar*, Madrid 18 de noviembre de 1533, en Konetzke, *Colección de documentos*, I, 150.

[33] Calancha, *Coronica moralizada*, 357.

[34] *Real Cédula al Virrey de Nueva España*, Valladolid 7 de junio de 1550, en Konetzke, *Colección de documentos*, I, 272; *Real Cédula al Virrey del Perú*, Valladolid 7 de julio de 1550, en CDIA, XVIII, 472; *Real Cédula al Provincial de los dominicos de Nueva España*, Valladolid 7 de junio de 1550, en Konetzke, *Colección de documentos*, I, 273.

o sabandijas, y hasta de ratones, víboras y culebras; para comer prescindían de mesa, manteles y servilletas, y se limpiaban con sus propias manos o con un ángulo de la poca ropa que traían encima. Seguían viviendo, pues, de la misma manera que lo habían hecho en tiempos anteriores a la conquista, cosa que no era de extrañar porque, concluye Gómez de Cervantes, «las cosas de indios no se han de regular como las de los españoles, y no es posible que las cosas del reino se conformen con esta generación» [35]. Al expresar de esta manera su pensamiento contrario a una política general existente en Indias, el escritor de Nueva España testifica implícitamente que el medio adoptado hasta entonces para modelar humanamente a los indígenas, es decir, para ponerlos en «policía», se había hecho consistir sencillamente en españolizarlos.

Resulta, sin embargo, que el concepto de españolización tomado en toda su amplitud rebasa los límites del de «policía» tal como se interpretaba este vocablo en relación con los indios. Es un concepto amplísimo porque abarca la extensa y complicadísima manera de ser de todo un pueblo (en este caso del español), mientras el de la «policía» quedaba restringido a significar un modo de vivir en consonancia con la cualidad de hombre y a distinción del que observan los animales. Por otra parte, el intento de españolizar a los indígenas no resolvía el problema inmediato que se tenían planteado los misioneros a base de la carencia de «policía» en los indios. Si la modelación humana de éstos iba dirigida a colocar en ellos una base firme sobre la que construir el cristianismo, y el medio para obtenerlo se hacía estribar en su españolización, ¿era menester esperar a conseguir esta última para poder decir que los indios eran hombres y como tales se encontraban en disposición de ser cristianos?

Considerada la españolización de los indios en sus relaciones con la «policía», se impone hacer en el concepto una clara distinción. Teóricamente hablando, el ideal del indio «hombre» se concretizaba en el de indio españolizado, es decir, la españolización tomada en toda su amplitud era la meta a que se quería hacer llegar al indígena. Esta incluía en sí la «policía», ciertamente, pero en la práctica no se necesitaba aspirar a tanto para conseguir la última. He aquí la razón por qué mientras quienes nos hablan de la españolización teóricamente consideran a ésta en toda su amplitud, de hecho al enfocarla hacia la «policía» la restringen considerablemente en su significado. Esta restricción la hacen solamente de una manera implícita. Acabamos de ver que las locuciones usadas al referirse a este punto entrañan todas la idea de españolización tomada en general. Se nos habla siempre de que se imponía la necesidad de que los indios adoptaran las costumbres de los españoles, de que vivieran a la manera de éstos,

---

[35] G. Gómez de Cervantes, *La vida económica y social de Nueva España al finalizarse el siglo XVI*, ed. A. M. Carreño, México 1944, 135-7.

de que adoptaran su «policía». Pero en realidad esta españolización, en cuanto iba dirigida a modelar humanamente a los indios, tenía aspiraciones mucho más modestas. Solamente quería significar que los nativos abandonaran sus costumbres silvestres y se acomodaran a una manera de vivir no indigna del hombre. En otras palabras, que viviesen en «policía», interterpretando ésta en el sentido que dejamos expuesto arriba. Sólo que el modelo de esta humanización y la meta ideal de la misma se colocaba en la manera de vivir de los españoles.

Las medidas tomadas con el fin de conseguir la modelación humana del indio por medio de su españolización no superan el significado restringido que aquí atribuímos a ésta.

II.—La modelación social del indio.

Si examinamos con detención el pensamiento de quienes abordan en el plano de la teoría el tema de la modelación humana del indio, podemos observar que el aspecto de su modelación social lo concretizan en sólo dos puntos. Para que los indígenas, socialmente hablando, se pudieran considerar «hombres», exigen en primer lugar que abandonaran su hábito de vivir en moradas dispersas e inaccesibles al modo de las alimañas, congregándose para ello en núcleos de población organizada. Es lo que en el lenguaje de la época se designaba bajo el nombre de reducción a pueblos. El segundo requisito iba incluído en el primero. Consistía en que, una vez organizados socialmente en pueblos, los nativos se rigiesen por leyes acomodadas a la naturaleza de los hombres.

La reducción como método de «policía».

Si algún método de cristianización tiene carácter mixto, el aspecto que abordamos ahora del presente método lo tiene como ninguno. Aún más, el fin que con las reducciones se perseguía de modelar humanamente a los indios no pocas veces aparece soterrado por otros fines, misionales o no, pero cuyo estudio no dice relación con nuestro intento. Entre estos últimos, el carácter que más frecuentemente parece predominar en las reducciones es el de método de evangelización.

Veamos algunos ejemplos.

En 1532, la Reina gobernadora se dirigía a la Audiencia de Nueva España para solucionar algunos problemas que el Presidente y oidores de la misma le habían propuesto a la Corona. Tanto la Audiencia como la Emperatriz dedicaban en sus respectivas cartas un apartado especial al punto de las reducciones, pero ni la una ni la otra relacionan éstas con la modelación humana del indio. De la dispersión de los indígenas por las montañas se habla exclusivamente como de una fuente perenne de idolatrías, y la reduc-

ción a pueblos, sobre cuya necesidad se insiste, iba dirigida a controlar las costumbres de los nativos, con el fin de impedir sus prácticas religiosas paganas [36].

En 1571, la ciudad de Guatemala escribía a Felipe II elogiando la labor realizada por los franciscanos en la empresa de la reducción de indios a pueblos. Esta reducción tenía por fin, en la mente de quienes suscribían la carta, poner a los indios al alcance de los misioneros para que éstos les pudieran predicar el cristianismo [37].

La razón fundamental bajo el aspecto religioso que movió al Virrey Toledo a emprender la obra de las reducciones en el Perú estribaba en el hecho de que, dada la dispersión de los indios, era imposible que se convirtieran. Ni las distancias que separaban a unos de los otros les permitían congregarse para escuchar la doctrina cristiana, ni podía contarse con el número suficiente de misioneros para atender a tanta cantidad de lugares habitados; libres, por otra parte, del contacto con los religiosos, aun los indios que tal vez se convirtieran no podían resistir a la tentación de recaer en la idolatría cuando se vieran aislados en los montes [38].

Este motivo es idéntico al que en 1585 expresaba el Obispo de Santiago Fr. Diego de Medellín, al abogar por que se emprendiese de una manera definitiva la empresa de las reducciones en Chile [39].

Enfocadas de esta manera, las reducciones aparecen como un método de evangelización. Aquí no pretendemos en manera alguna negarles este carácter, pero queremos hacer resaltar, precisamente porque corre el peligro de que pase desapercibido, aquel otro fin al que estaban simultánea y también directamente dirigidas: el de modelar humanamente a los nativos.

Escribiendo al emperador Carlos V, los jerónimos de la Española le daban cuenta en 1518 de cuán desparramados encontraron a los habitantes de la Isla. Teniendo en cuenta esta dispersión, los religiosos añaden que no veían en los indios disposición ninguna para ser cristianos, ni ellos ni sus descendientes [40]. El testimonio puede interpretarse de diversas maneras, sin que el contexto de la carta permita dilucidar el verdadero sentido. El hecho,

---

[36] *Respuesta de la Emperatriz a una carta de la Audiencia de México*, Medina del Campo 20 de marzo de 1532, en CDIU, X, 11-8. La carta de la Audiencia estaba datada el 14 de agosto de 1531.

[37] *Carta de la ciudad de Guatemala a S. M.*, 20 de julio de 1570, en VÁZQUEZ, *Crónica*, I, 42. Véase en la misma obra, pág. 73, otra carta fechada el 22 de febrero de 1574 en que la ciudad de Guatemala se expresaba en el mismo sentido que tres años anteriormente.

[38] TOLEDO, *Memorial a S. M.*, s. f., en CDIA, VI, 519, 529-530.

[39] D. DE MEDELLÍN, *Carta a Felipe II*, Santiago de Chile 18 de febrero de 1585, en E. LIZANA, *Colección de documentos históricos recopilados del archivo arzobispal de Santiago*, Santiago de Chile 1919, I, 24-5.

[40] *Carta de los jerónimos de la Española al Emperador*, Santo Domingo 18 de enero de 1518, en CDIA, I, 300.

sin embargo, de que los jerónimos hablen aquí de una «disposición» por parte de los indios para abrazar el cristianismo induce a pensar que no se refieren a las reducciones como a un método de evangelización, sino a un fruto algo más interno que podría esperarse de las mismas. Es decir, que las consideran como aptas para «disponer» a los nativos para abrazar la religión cristiana. En este caso, habría que relacionar esta disposición con la modelación humana de los indios.

La Junta eclesiástica mexicana de 1546 enfoca expresamente la reducción de indios a pueblos en función de la «policía». Se da, además, el caso de que la Corona suscribió en diversas ocasiones no solamente el pensamiento, sino hasta las mismas palabras de la Junta, y de un modo literal. Asienta ésta la afirmación de que el motivo que indujo a sus componentes a reunirse en asamblea estribaba en la necesidad de estudiar cómo habían de ser instruídos los indios tanto en la fe católica como en «las cosas humanas y políticas». Inmediatamente después de declarar así su propósito, hace el siguiente razonamiento: «para ser [los indios] verdaderamente cristianos y políticos como hombres razonables que son, es necesario estar congregados y reunidos en pueblos y no vivan derramados y dispersos por las sierras y montes» [41]. A la relación que la Junta había establecido anteriormente entre fe y «policía» añade ahora que el medio para conseguir ambas estribaba en la reducción a pueblos.

En qué sentido contribuía la reducción a modelar en forma humana a los indígenas nos lo dirán pocos años más tarde Motolinia y el primer Concilio Provincial de México. Fr. Toribio de Benavente hacía consistir las ventajas de la reducción en que por medio de ésta no solamente se les ponía a los indios al alcance de los misioneros para poder instruirlos, sino que con ella adquirirían también «policía» humana al abandonar unas moradas en las que, dice el franciscano, vivían más como salvajes que como hombres [42]. El primer Concilio Provincial de México transcribe a la letra el texto que dejamos inserto de la Junta eclesiástica de 1546, y razona la afirmación establecida en él de que para ser verdaderamente cristianos y «políticos», los indios debían congregarse en pueblos, a base del mismo argumento esgrimido por Motolinia. En los lugares agrestes que escogían para morada, los indígenas vivían «más como bestias que como hombres racionales y políticos» [43].

---

[41] El texto de la Junta se encuentra reproducido literalmente en *Instrucciones a D. Luis de Velasco, Virrey de Nueva España*, Valladolid 16 de abril de 1550, en CDIA, 543; LEE, *The viceregal instructions of Martín Enríquez de Almanza*, en *Revista de Histora de América*, nro. 31 (1951) 116-7; *Real Cédula al Virrey Enríquez*, San Lorenzo 20 de mayo de 1578, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 272.

[42] MOTOLINIA, *Carta a S. M.*, México 15 de mayo de 1550, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 166.

[43] *Constituciones del Arzobispado y Provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenuxtitlan México de la Nueva España*, México 1556, f. XXXVr.

El franciscano Pedro de Azuaga atribuía las deficiencias que él creía ver en el cristianismo de los indios de Nueva España al hecho de que cuando él escribía aun no se había llevado a efecto la reducción de los nativos a pueblos. Esta negligencia era causa de que los indios vivieran apolíticamente [44].

Hacia 1570, un autor anónimo afirmaba desde el Perú la conveniencia de las reducciones para la «policía», conversión y multiplicación de los indios [45].

En 1585, el tercer Concilio Provincial de México constata el hecho de que la dispersión de los indios creaba una grave dificultad para evangelizarlos, pero inmediatamente antes había afirmado también que ella era causa de que los indígenas no depusieran sus costumbres bárbaras [46].

Estos testimonios expresos que hemos seleccionado por la distinta manera con que exprimen un mismo pensamiento, y porque los más de ellos son por su procedencia altamente representativos, dejan en claro que la reducción de los indios a pueblos tanto como método de evangelización tenía el carácter de método de «policía».

Sólo bajo este aspecto es como la vamos a considerar aquí.

Los primeros intentos de reducción.

La primera disposición legislativa referente a la modelación social de los indios la encontramos en 1503. A diferencia de la mayor parte de cuantas seguirán a ésta, en la presente no se aduce razón ninguna concreta de por qué se hacía necesaria la reducción de los indígenas. Se constata simplemente el hecho de que así convenía para su salvación, pues les ponía en contacto con los cristianos, es decir, con los españoles. El inciso de que en las reducciones los nativos debían desarrollar su manera de vida «según y como están las personas que viven en estos nuestros reinos» deja entrever claramente que el fin perseguido por la Corona iba encaminado a modelarlos socialmente en estricta conformidad con el patrón de la vida social española. Esta modelación a lo español contribuiría a atraerlos hacia el cristianismo a base, sobre todo, de un método de capilaridad. Las reducciones aparecen, por lo tanto, a principios de la centuria directamente como un método de índole capilar, y sólo de una manera indirecta y aun secundaria como un método de «policía».

Tratándose de un documento tan temprano, no es de extrañar que tanto

---

[44] AZUAGA, *Parecer sobre varios puntos acerca de la gobernación y población de las Indias*, s. f., en CDIA, XI, 175.

[45] *Apuntamientos para el asiento del Perú*, en CDIA, XI, 53. Los *Apuntamientos* aparecen en la CDIA como anónimos, pero probablemente son de Diego de Robles y pertenecen a una fecha vecina a 1570.

[46] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 84.

en éste como en otros varios puntos peque de indeterminación. En él se le preceptuaba a Ovando que llevara a cabo las reducciones, pero no se le indicaba el modo. La Corona deseaba que los indios viviesen en aldeas organizadas, pero se dejaba sin determinar el número de los habitantes que las debían componer. Ciertamente, ninguno de estos puntos era preciso concretizarlos, pero su indeterminación resalta tanto más cuanto que en adelante se legislará sobre ellos hasta el último detalle.

Lo que, en cambio, no sufrirá posteriormente modificación digna de tenerse en cuenta es lo relativo a la vida social de los indígenas, cuyas líneas fundamentales se trazan ya en esta Cédula de 1503. Las nuevas aldeas debían estar situadas en lugares aptos. La aptitud de los mismos había de enjuiciarse en función de la posibilidad por parte de los indios para poseer tierras, poder labrarlas y criar ganados a base de los pastos. El enfoque marcadamente económico que predomina en la legislación inicial indiana hace que la modelación social se haga girar en la presente Cédula sobre los goznes, en gran parte, de la economía. Así, se le concede una gran importancia a la propiedad territorial por parte de los nativos, a su explotación y a la salvaguarda de la misma. Se desciende incluso hasta el detalle de proteger una justa evaluación de los bienes en los contratos de compraventa: los indios no podían vender sus propiedades ni trocar sus haberes por avalorios o cosas de valor en la cotización de los españoles muy inferior a las que aquéllos daban. Del trueque habían de juzgar las personas señaladas al efecto.

Este último detalle revela que en la mente de la Corona predominaba una concepción menguada, pero real, del indio, puesto que lo consideraba como carente del sentido de valoración de las cosas. Esta concepción, por otra parte, es difícil de compaginar con la confianza que depositaba en los mismos de que sabrían comportarse razonablemente en la posesión y explotación de sus bienes.

A esta misma concepción menguada obedece el hecho de confiar la dirección de las nuevas aldeas a personas distintas de los indios. En cada pueblo debía nombrarse una persona recta de entre los españoles a cuyo cargo correría la administración de justicia, la salvaguarda de los derechos de cada uno y, en general, el fomento de cuanto dijese relación con la «policía». Esta se completaba bajo el aspecto religioso con el nombramiento de un eclesiástico a quien competía todo lo referente a la vida cristiana de la nueva aldea [47].

La Cédula de 1503 tiene el mérito de haber dado el paso inicial en la política de las reducciones. Era, sin embargo, algún tanto simplista. Se les quería hacer vivir a los indios a la manera de los españoles, pero no se

---

[47] *Instrucción al gobernador y oficiales de la Española*, Alcalá de Henares 20 y 29 de marzo de 1503, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 9-13.

contaba con que si los indígenas estarían dispuestos o no a acomodarse a tal género de vida. El medio que las reducciones proporcionaban para cristianizar a los indios se hacía consistir en el contacto de éstos con los españoles, pero se partía del presupuesto según el cual este contacto era provechoso para los nativos, cosa que más tarde fué necesario someter a revisión. La vida social de los indígenas, es decir, su modelación humana se confiaba a un español, exigiendo rectitud en éste, pero se prescindía de que se pudieran encontrar en Indias tal clase de españoles con relativa abundancia en aquellas circunstancias. La reducción corría a cargo de Ovando y demás oficiales subalternos; pero ¿les convenía a éstos, y en general a los colonos de la Española, que los indios viviesen en aldeas organizadas no sólo jurídica, sino, y sobre todo, territorialmente?

La primera de las omisiones en que se incurrió en 1503 no parece haber tardado en llegar a conocimiento de la Corona. En 1509, en efecto, el Rey volvió a insistir sobre los mismos puntos elencados anteriormente; pero da a entender que ya no veía las cosas de tan fácil realización. Ahora añade una cláusula significativa: le encargaba a Diego Colón, destinatario de la Real Cédula, que procurara reducir los indios a pueblos, pero sugiriéndole expresamente que llevara a cabo las reducciones poco a poco y con maña, sin exacerbar ni maltratar a los indios [48].

Si es que la frase consignada también en esta instrucción de 1509, de que el Almirante mirara a ver qué había realizado Ovando tiene algún significado, cabría concluir que el Rey Católico ignoraba si en realidad se había hecho o no algo en este sentido. Nosotros nos inclinaríamos a pensar que el Comendador había informado a la Corona de las dificultades con que tropezaba la reducción, pero que no le había comunicado el que realmente hubiese realizado nada. La razón es muy sencilla. Ni Ovando ni posteriormente a él Diego Colón podían llevar a cabo nada positivo desde el momento mismo en que la Corona había puesto inconscientemente una traba a las reducciones con la institución de las encomiendas en diciembre del mismo año 1503. Con las encomiendas, Nicolás de Ovando no pudo deshacer, como afirma Las Casas, los muchos y grandes pueblos de la Española, porque no los había. Lo que sí sucedió fué que con ellas se encontraba incapacitado para que los indígenas llevaran una vida social en conformidad con el programa de 1503. Difícilmente podrían los indios desarrollarse como se pretendía, cuando los varones tenían que trabajar primero seis y luego ocho meses en las minas, y las mujeres en las granjas de los encomenderos. El resto del tiempo que les quedaba libre ni era apto para que trabajaran sus propiedades ni apetecían hacerlo [49].

---

[48] *Instrucciones a Diego Colón*, Valladolid 3 de mayo de 1509, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 18-20.

[49] LAS CASAS, *Historia de las Indias*, II, 249-57. Las Leyes de Burgos afirman expre-

La compaginación entre las encomiendas y las reducciones es la preocupación latente que, bajo el aspecto que aquí nos interesa, predomina en las Leyes de Burgos de 1512. En ellas se sigue manteniendo la tesis de que la reducción de los indios a pueblos se hacía necesaria por muchos capítulos expresados en el prólogo de las Leyes mismas. Estas, sin embargo, aportaron ya algunos elementos nuevos a las Instrucciones de 1503 y 1509. La «policía», en cuanto medio de capacitar al indio para el cristianismo, tampoco aparece todavía expresamente consignada. Lo mismo que en las ocasiones anteriores, las futuras aldeas debían estar próximas a los pueblos de españoles. Pero entrañan novedad ciertas prescripciones de detalle. La reducción correría a cargo de los encomenderos, quienes con la mayor suavidad posible congregarían a los indios a razón de cincuenta para cada cuatro aldeas. Estas deberían tener unos treinta pies de largas por quince de anchas y disponer anticipadamente de tres mil montones de yuca, dos mil de ajís y una conveniente extensión territorial apta para el cultivo. Una vez reducidos, a los indios se les quemarían sus antiguas moradas con el fin de que no apetecieran regresar a ellas.

Al igual que en las Cédulas anteriores, ya reseñadas, la modelación social se enfocaba en estas Leyes de Burgos bajo el aspecto, sobre todo, de la economía. Sin embargo, el factor de las encomiendas hizo modificar bastante el régimen de trabajo. Para salvaguardar éstas, los terrenos abandonados por los indios al hacerse el traslado pasaban a ser explotados por el encomendero, resarciendo a los indígenas con una propiedad rural suficiente para la siembra de media fanega de maíz, y con la entrega de dos gallinas y un gallo. Al mismo tiempo se pone un límite al abuso que podían hacer los encomenderos. El trabajo en las minas debía interrumpirse cada cinco meses durante un período de cuarenta días, destinados al reposo absoluto de los indios.

El régimen jurídico de las nuevas reducciones correría a cargo de los visitadores, quienes supervisarían frecuentemente el modo cómo se llevaba a cabo lo dispuesto en las Leyes.

El aspecto religioso quedaba encomendado a los clérigos y detallado hasta las más insignificantes minucias [50].

Las Leyes de Burgos vienen a constituir, dentro del tema de la modelación social de indio, un eslabón que sirve para hacer el tránsito del período 1503-1512, al que comenzará a partir de 1516. Los detalles que anuncian un cambio en la política de las reducciones son dos. Obsérvese que en las Leyes se le concede ya mucho menos importancia que en 1503 y 1509 al

---

samente que preferían dedicarse a la ociosidad (ALTAMIRA, *El texto de las Leyes de Burgos de 1512*, en *Revista de Historia de América*, 1 (diciembre de 1938) 23.

[50] ALTAMIRA, *Las leyes de Burgos de 1512*, en *Revista de Historia de América*, 1 (diciembre de 1938) 25-32.

tema de la propiedad por parte de los indios y consecuentemente a la libre explotación de la misma. Tal vez obedezca ello en parte a la voluntad de no perjudicar económicamente a los encomenderos, pero creemos que este hecho no lo explica todo. El detalle de que, al reservar para los indígenas el campo destinado a la media fanega de maíz, se les encargaba a los encomenderos que obligasen a los indios a explotarlo en este sentido da a entender que el concepto del indígena en la mente de la Corona había descendido aún más que en los años anteriores. Pero, por otra parte, encontramos en las Leyes un inciso muy significativo. En la ley décima se habla ya de ciertos indios que se encontraban capacitados para entender el cristianismo. La Corona, pues, comenzaba a percatarse de que la generalidad de los nativos estaba muy lejos de encontrarse capacitada para vivir al modo de los españoles; pero, no obstante ello, creía también haber algunos más hábiles, de quienes se podía esperar a que tomasen su «policía».

Entrambas polarizaciones se encuentran reflejadas en las Instrucciones a los jerónimos de 1516. En conformidad con la trayectoria del pensamiento de la Corona sobre la capacidad «política» de los indios, estas Instrucciones debían haber adoptado un sesgo extremo respecto de aquellos a quienes se consideraba incapaces para vivir al estilo de los españoles y una dirección incipientemente favorable respecto de aquellos otros a quienes se comenzaba a considerar hábiles. Resulta, sin embargo, que en la redacción de las Instrucciones intervino una tercera mano de mentalidad distinta a la de la Corona: nos referimos a la de Bartolomé de las Casas. La interposición del clérigo sevillano imprimió, gracias a la oportunidad de haber topado con Cisneros, un doble matiz en las instrucciones, el cual ya no volverá a aparecer a lo largo de toda la centuria. El régimen «político» de los indios que no podían todavía vivir como los españoles, en lugar de extremarse, como era de esperar, en un sentido de signo peyorativo para los nativos, se mejoró en uno favorable para los mismos, aunque tal vez no tan halagüeño como hubiera deseado Las Casas. Bajo este aspecto, las Instrucciones son un compromiso entre dos tendencias extremas. En cambio, prosperó más de lo previsto la confianza en la capacidad de los indios considerados como hábiles, y en esto prevaleció la opinión del clérigo sevillano.

A los indios incapaces para vivir «políticamente» según el módulo de los españoles se les había de reducir a pueblos. La reducción se debía llevar a cabo en un sentido mucho más humano que en épocas anteriores. Los españoles debían comenzar por persuadir a los caciques de la conveniencia de la reducción. Estos eran los encargados de convencer a su vez a los indios para que se redujeran, pero de tal manera que a poder ser no les infligieran coacción alguna, sino que procuraran reducirlos de su beneplácito.

El lugar señalado para las nuevas aldeas se determinaba también con más precisión y con vistas a un mayor bienestar de los indígenas. En el pueblo debían concurrir dos condiciones muy apetecibles: la de estar situado cerca del lugar adonde los indios se tenían que desplazar para el

trabajo, y la de poder disfrutar de todas las facilidades para prosperar y hacer la conmoración agradable. Bajo este último aspecto se exigía la selección de lugares que dispusiesen de buenas tierras para la labranza, de ríos para el riego, pastizales y pesca. La extensión territorial de la aldea debía ser la que se juzgase conveniente en relación con el número de sus habitantes, tendiendo más a la abundancia que a la escasez. La tierra se dividiría en parcelas, entregando la mejor de ella a cada vecino con el fin de que la cultivara.

El número de habitantes de cada pueblo oscilaría alrededor de los trescientos indios, quienes se debían acomodar en la aldea según un plan geográfico previamente establecido. El pueblo estaría dividido en calles que desembocarían en una plaza central. En ésta deberían estar situados los tres edificios más importantes del pueblo: la iglesia, la casa del cacique y el hospital. La alusión a estos dos últimos puntos es una novedad digna de tenerse en cuenta porque indica un progreso real en el concepto de la «policía».

Sin embargo, lo más importante de las Instrucciones bajo el aspecto de la modelación humana del indio es el apartado referente al régimen jurídico de la aldea. En él se aborda ya, por primera vez, el tema de la acomodación de los indios a un programa de vida racional. Aquella especie de alcalde que, según las Instrucciones de 1503 y 1509, se había de elegir en la persona de un español con vistas sobre todo a vigilar el rendimiento económico de los nativos, se suplanta en las normas de 1516 por un administrador cuya actividad había de consistir no sólo en controlar el trabajo de los indígenas, sino en conseguir que éstos vivieran a la manera de hombres. Con este fin se le autorizaba para que pudiera obligarlos a andar vestidos, dormir en camas, acostumbrarlos a guardar las herramientas y utensilios que les fueran entregados, contentarse cada varón con su mujer y ésta con su marido, enseñarles a administrar sabiamente sus haberes; en una palabra, indicarles el modo de vivir «políticamente», es decir, como hombres. El administrador se vería coadyuvado en su cometido de pedagogo por tres o cuatro españoles más, si es que juzgaba necesaria su ayuda, y en todo caso por el clérigo de la reducción. Como es natural, la competencia de éste versaba principalmente sobre el aspecto religioso de las nuevas aldeas, pero es sintomático el detalle de que se le encargue expresamente enseñar a los indios cómo se debían comportar en la iglesia, inculcándoles, por ejemplo, que los hombres durante el sacrificio de la Misa se colocaran en lugar aparte de las mujeres.

Dentro de este mismo régimen jurídico, llama la atención el papel predominante que, también por primera vez, se le asigna al cacique. Este era el verdadero alcalde de la aldea y a él competía la dirección inmediata de la misma, asesorándose cada vez con el administrador y el clérigo o religioso. Podía castigar a los indios moderadamente en caso de infracción. A él estaban sujetos no sólo los plebeyos, sino hasta los otros caciques en

el caso de que los hubiera. Las autoridades inferiores le estarían supeditadas, y su nombramiento sería realizado por él [51].

En carta dirigida al Emperador en 1518, los jerónimos le daban cuenta de cómo, no obstante las dificultades con que tropezaron, ocasionadas por la oposición de algunos interesados, este plan de modelar humanamente a los indios de la Española se había comenzado a poner en ejecución. Esperaban incluso verlo concluído para fines de febrero de ese mismo año [52]. El cambio de política en España, sobrevenido a la muerte de Cisneros, con su consiguiente repercusión en Indias, donde a los jerónimos sucedieron oficiales regios menos escrupulosos que ellos [53], ahogó en su mismo nacimiento esta incipiente modelación humana de los indígenas. Por otra parte, la epidemia de viruelas que se propagó entre los indios reducidos a pueblos mermó en grado considerable a los mismos [54]. Queda, sin embargo, como un intento inicial que volverá a reanudarse más tarde, sobre todo fuera de las Antillas.

Ahogado quedó también en sus principios el proyecto de colocar en un sistema de igualdad «política» con los españoles a aquellos indios que tal vez se encontraran con el suficiente grado de desarrollo «humano» como para poder vivir a semejanza de aquéllos. Media una diferencia fundamental entre este plan y aquel de que acabamos de dar cuenta. Mientras en las reducciones dirigidas, o si se quiere tuteladas, se trataba de un sistema de «policía» cuya necesidad era evidente para los gobernadores de España y, por lo tanto, se imponía en forma de precepto el llevarlo, la concesión de la autonomía «política» era un proyecto cuya viabilidad no aparecía tan clara. Es decir, no se tenía idea exacta de cuál podía ser el número de indios suficientemente desarrollados en su personalidad humana como para que pudieran adoptar en su integridad el sistema de vida de los españoles. Ni siquiera se podía afirmar, no obstante las aseveraciones de Las Casas, que hubiera indios realmente capacitados para seguir aquel módulo de vida. Hanke ha resumido implícitamente esta posición aplicándole con exactitud el nombre de «experimento». El vocablo indica por sí mismo que esta modelación a la española no excedía los límites de una prueba, quedaba restringida a aquellos indios en quienes se observasen indicios de capacidad, y estaba destinada a quedar de mano si se comprobaba que los tales no eran aptos para vivir socialmente al estilo de los españoles.

---

[51] *Instrucciones a los jerónimos*, 1516, en CDIU, IX, 55-68; CDIA, XI, 260-71; Las Casas, *Historia de las Indias*, III, 123-29. Véase M. Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas*, I, Sevilla 1953, en donde se estudia de un modo exhaustivo todo lo referente a estas Instrucciones. Véanse sobre todo las páginas 177-205.

[52] *Carta de los jerónimos al Emperador*, Santo Domingo 18 de enero de 1518, en CDIA, I, 302-3.

[53] Véase Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas*, I, 261-388.

[54] Véase CDIA, XXXIV, 281-3.

Estos tres caracteres del presente aspecto de las reducciones los consideramos de gran importancia. En ellos late la razón de por qué la segunda parte de las Instrucciones a los jerónimos adoptan las características de sólo un posible proyecto, así como se encuentra también en ellos la clave para explicarnos el fruto del experimento y la razón de los que le siguieron.

A los jerónimos se les recomendaba examinar si existían indios capacitados para «vivir por sí mismos», es decir, para llevar una vida de hombres independientemente de la tutela de los españoles. La constatación en sentido negativo por parte de los religiosos llevó a éstos a no conceder libertad sino a un solo indio. Tratándose de una prueba, la insistencia de Las Casas condujo a hacer un nuevo experimento cuando los jerónimos se ausentaron de la Española. Rodrigo de Figueroa, que fué quien lo llevó a cabo en 1519-1520, pudo constatar el mismo hecho que los jerónimos y, por lo tanto, el proyecto de otorgar autonomía «política» a los indios que se suponían hábiles quedó también sin realizar, de la misma manera que el efectuado en Cuba entre 1526 y 1535 [55].

El segundo estadio de las reducciones.

La importancia de las Instruccoines a los jerónimos no estriba tanto en los frutos que reportaron con relación a la modelación social de los indios cuanto en la influencia que ejercieron sobre la política reduccionista posterior a ellas durante la primera parte de la centuria.

Al fruto de las Instrucciones no hay que concederle sino una importancia parcial. En lo que se refiere a las reducciones de indios colocadas bajo la tutela de los españoles y misioneros, la influencia obvia de las Instrucciones debiera haber sido negativa, en conformidad con el fruto reportado por los jerónimos. Sólo que, no obstante este hecho, la modelación social de los nativos en un sentido «humano» se juzgaba de tal necesidad que de ella no se podía prescindir. En cambio, los experimentos llevados a cabo en las Antillas sí debieron dejar huella en la legislación posterior sobre las reducciones. Entre 1530 y 1540 no volvemos a encontrar ningún conato de conceder entera libertad a los indígenas. Aún más, su capacidad para el autogobierno aparece juzgada por la Corona en un sentido algo más peyorativo que a partir de mediados de siglo. Tal vez esté en relación este hecho con el fracaso de los experimentos.

La segunda etapa de las reducciones tiene de común con la primera

---

[55] No nos detenemos a proporcionar más detalles sobre este tema porque ha sido ya estudiado detenidamente por L. HANKE, *Los primeros experimentos sociales en América*, trad. de M. Jiménez Quílez, Madrid 1946, 41-75. Véase también GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Bartolomé de las Casas*, vol. II (de próxima publicación), donde se aportarán nuevos datos sobre el particular.

varios elementos, pero entran también en ella algunos otros que le son propios.

El precepto de congregar a los indios en pueblos se sigue manteniendo en pie. Por tratarse de un mandato de obvia suposición, baste citar a este respecto el enviado en 1538 al Virrey de Nueva España [56] y los remitidos con esa misma fecha, y luego, en 1540 y 1541, con relación a Guatemala [57].

En el expedido para Nueva España aparece por primera vez de una manera expresa la relación que la Corona establecía entre la humanización del indio y su cristianización: la «policía» humana era «camino y medio de darles a conocer la divina». El medio que se propone para reducirlos a pueblos no se diferencia del señalado en las Instrucciones a los jerónimos. El paso inicial para llevar a efecto la reducción consistía en llamar a los caciques indígenas y convencerlos de su conveniencia. Una vez persuadidos, éstos constituirían la palanca más eficaz para sacar a los plebeyos de sus moradas [58].

Al igual asimismo que en 1516, la Corona persistía en su voluntad de que se procurase reducir a los indígenas de la manera más suave posible, evitando toda coacción [59]. Pero a este respecto aparecen ya en este período dos elementos nuevos relacionados entrambos con la táctica de suavidad, sólo que en sentido contrario uno del otro. En la Cédula dirigida a Guatemala en 1538, se les autorizaba a los oficiales de la Provincia para eximir a los indios del servicio y pago de tributos por el tiempo que se juzgase necesario, durante el cual sólo atenderían a edificar las casas y hacer los sembrados con vistas a la reducción. Este detalle, ausente en la Cédula dirigida a Nueva España no obstante haber sido expedida en fecha posterior a la de Guatemala, es completamente nuevo y obedece muy probablemente a una indicación del Obispo Marroquín. La Cédula no hace sino reflejar los puntos que éste proponía a la Corona en 1537, entre los cuales incluye expresamente el de la suspensión del servicio y tributo a los encomenderos por el tiempo que se juzgase necesario [60]. Si nos fuera lícito juzgar por lo que más tarde acostumbraron a hacer los misioneros, esta exención

---

[56] *Real Cédula al Virrey de Nueva España*, Valladolid 23 de agosto de 1538, en García, *Documentos inéditos o muy raros*, XV, 64-5.

[57] *Real Cédula para la provincia y Obispo de Guatemala*, Valladolid 26 de febrero de 1538, en Konetzke, *Colección de documentos*, I, 182-3; *Real Cédula para la provincia de Guatemala*, Madrid 10 de junio de 1540, *Ibid.*, 196-7. El cronista franciscano Vázquez afirma que esta última Cédula se reiteró en 1541 (Vázquez, *Crónica*, I, 107).

[58] *Real Cédula para la provincia y Obispo de Guatemala*, Valladolid 26 de febrero de 1538, en Konetzke, *Colección de documentos*, I, 183.

[59] *Real Cédula para la provincia y Obispo de Guatemala*, Valladolid 26 de febrero de 1538, en Konetzke, *Colección de documentos*, I, 183; *Real Cédula al Virrey de Nueva España*, Valladolid 23 de agosto de 1538, en García, *Documentos inéditos o muy raros*, XV, 65.

[60] Marroquín, *Carta a S. M.*, México 10 de mayo de 1537, en *Cartas de Indias*, 417-8.

se extendería a un período de dos lustros. Sea de ello lo que fuere, en 1540 se consiguió de la Corona reducir el período de exención a un año solamente, con la añadidura, también nueva, de poder coaccionar a los indígenas que se mostraran reaccios a la congregación [61].

El argumento que se esgrime para justificar esto último estribaba en el hecho de que si no se les compelía no se podía recabar de los indios que aviniesen a reducirse. La primera impresión del argumento es que se trataba de una versión partidista de los hechos. Sin embargo, por esta vez al menos, parece que reflejaba una auténtica realidad. El cronista franciscano de Guatemala nos describe con todo colorido los trabajos que suponía para los dos religiosos de su Orden al iniciarla fervorosamente en 1538 la empresa de la reducción. Después de haber tenido que andar por los montes a la búsqueda de los nativos, o pasarse días enteros soslayando malezas y sufriendo los rigores del sol, en ocasiones durante un día entero no podían topar ni con un alma sola, y cuando por fin conseguían llevar los indios a la aldea se encontraban con que al poco tiempo éstos huían de nuevo a sus guaridas de la montaña [62].

Anteriormente a las Cédulas que hemos examinado, la Corona había expedido otras, todas para la Nueva España, que complementan la visión de la política reduccionista de este período. Dichas Cédulas versan sobre el régimen de las poblaciones, punto este de gran importancia porque es el que constituye la característica fundamental del segundo estadio de la modelación social del indígena.

En los primeros intentos de reducción hemos observado una marcada tendencia tutorista en el régimen social de las aldeas. Los jefes de ellas debían ser los caciques, pero su actuación, en lo que se refiere a modelar humanamente a sus súbditos, quedaba prácticamente anulada al correr ésta a cargo del español y del misionero. Se trataba de una especie de mando colectivo, en el que las distintas jurisdicciones se distribuían entre las tres antoridades responsables de la modelación. El fracaso de los experimentos antillanos modificó algún tanto esta política. Si es que ciertas frases del Consejo de Indias se refieren, como parece obvio, a un hecho practicado con anterioridad, la confianza depositada hasta entonces en los caciques debió disminuir de grado en lo sucesivo. En 1526, en efecto, el Consejo redactó una Memoria sobre los puntos que convenía proveer en Indias, en uno de cuyos artículos se sugería la conveniencia de no privar de su cargo a los caciques, antes bien de favorecerlos para que compeliesen a sus súbditos a trabajar las propias haciendas. Con este fin abogaba el

---

[61] *Real Cédula para la provincia de Guatemala*, Madrid 10 de junio de 1540, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 196-7; *Carta del Presidente del Consejo de Indias al Obispo de Guatemala*, Madrid 10 de junio de 1540, en VÁZQUEZ, *Crónica*, I, 66-7. (Ambos documentos son idénticos).

[62] VÁZQUEZ, *Crónica*, I, 82, 109,26.

Consejo por que se les concediese cierta jurisdicción sobre los nativos [63]. Debido a que la intervención de los caciques era un presupuesto de las reducciones exigido ya en 1516, la exclusión de los mismos obedecía probablemente a una práctica abusiva por parte de los españoles, la cual se daba con cierta frecuencia en Indias. Es sintomático, sin embargo, que, en contraposición con las Instrucciones a los jerónimos redactadas bajo este aspecto en un sentido absoluto, la presente Memoria del Consejo se refiera a la conveniencia de la jurisdicción por parte de los caciques en un sentido dubitativo.

Esta falta de confianza en la capacidad jurisdiccional de los indígenas creaba un grave problema de régimen. Por esta época los dominios de España en Indias habían crecido considerablemente en extensión y era imposible colocar a un español en cada aldea de indios reducidos. La modelación social de los nativos tenía que llevarse a cabo, por lo tanto, desde un núcleo central de población, el cual corría a cargo inmediato del o de los españoles destinados al efecto, pero los cuales sólo ejercían su jurisdicción de una manera mediata sobre los aledaños. Si además de esto tenemos en cuenta que 1526 había sido el año en el que se revisó seriamente la cuestión del buen trato, el nuevo sesgo tomado por la política de las reducciones aparece claro. Si se quería llevar a cabo la modelación, era menester ir capacitando a los indios para una especie de autonomía social. Aquella precisamente para llevar a cabo la cual los experimentos antillanos demostraron que estaban incapacitados.

La capacitación se pensó obtenerla concediéndoles parte activa en el gobierno de las reducciones. Así tenemos que en 1530 se envió una Real Cédula a la Audiencia de Nueva España, con el fin de que, al lado de los regidores españoles, se colocasen algunos indios con título de alguaciles. Estos debían participar en el cabildo en número de ocho, y además debía nombrarse uno en cada aledaño. La medida se juzgaba conveniente para que se fuesen iniciando en el sistema gubernativo de los españoles [64].

Teniendo en cuenta que si se hicieron los experimentos de las Antillas fué porque la Corona desconocía realmente la capacidad «política» de los indios, y que precisamente por esta época era cuando estaba en auge y dió buen resultado el sistema policíaco que implantaron los franciscanos de México para descubrir las idolatrías (de ello trataremos en el capítulo siguiente), queda al descubierto la razón de un nuevo aspecto de las reducciones durante este período.

En 1532 la Emperatriz se dirigió de nuevo a la Audiencia de Nueva

---

[63] *Memoria breve de los artículos que parece al Consejo que se deben de ordenar*, Madrid 18 de noviembre de 1533, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 151.

[64] *Real Cédula a la Audiencia de México*, Madrid 12 de julio de 1530, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 335.

España para comunicarle su satisfacción por las elecciones realizadas en indios, añadiendo el siguiente matiz a la cooperación de los alguaciles indígenas para modelar «políticamente» a los indios: los elegidos encontraban en el cargo una oportunidad para informarse sobre la manera de vivir de los españoles y, además, notificarían a éstos aquellas cosas que se juzgara conveniente proveerse para la «policía» [65]. En 1538 repetirá de nuevo este concepto [66].

Es conveniente no olvidar estas directrices de la Corona porque quienes nos hablan de las reducciones llevadas a cabo durante este período se detienen a describir cómo se procedía para congregar a los indios en pueblos, pero callan por completo lo referente a su modelación social, una vez que se conseguía reducirlos. Lo dicho hasta aquí suple esta falta de información.

Refiriéndonos al origen de la Real Cédula expedida para Guatemala en 1540, adelantamos ya, aunque sólo incidentalmente, que los franciscanos de aquella región iniciaron la empresa de las reducciones en 1538. El mismo cronista de quien tomamos aquellos datos nos suministra otros nuevos pertenecientes a los años sucesivos.

Antes de 1544 el Lcdo. Alonso Maldonado se preocupó ya de congregar en pueblos a los nativos de la Provincia. La obra llevada a cabo fué, sin embargo, de dimensiones reducidas, ya que los problemas de gobierno absorbieron la mayor parte de su atención, no permitiéndole emprender las reducciones de una manera sistemática [67]. Con la implantación de la Audiencia en 1544, el problema se tomó ya en serio. Para resolverlo cooperaron por parte de la autoridad civil el Lcdo. Juan Rogel, y por parte de la religiosa los franciscanos. El modo de llevar a cabo las reducciones era el siguiente. Los franciscanos se adelantaban a hablar personalmente a los indios, procurando convencerlos de cómo el Licenciado iba a sacarlos de la esclavitud. Simultáneamente, el oidor los acariciaba y sus acompañantes procuraban mostrarse benévolos con ellos. De esta manera los indios iban perdiendo poco a poco su suspicacia, se dejaban convencer de lo que se les decía y terminaban por reducirse. Durante los once años comprendidos entre 1540 y 1551 la labor misional de los franciscanos en Guatemala consistió sobre todo en extraer a los indios de sus escondrijos, pudiendo considerar como terminada la empresa de la reducción en 1553 [68].

Si relacionamos esta labor de los franciscanos con las directrices emanadas de la Corona, podemos observar que en los datos incompletos sumi-

---

[65] *Real Cédula a la Audiencia de Nueva España*, Medina del Campo 20 de marzo de 1532, en PUGA, *Provisiones*, I, 263.

[66] *Real Cédula al Virrey de Nueva España*, Valladolid 23 de agosto de 1538, en GARCÍA, *Documentos inéditos o muy raros*, XV, 64.

[67] VÁZQUEZ, *Crónica*, I, 107.

[68] VÁZQUEZ, *Crónica*, I, 108-110, 118, 128-9, 131.

nistrados por el cronista resalta el cumplimiento de uno de los requisitos exigidos en las Cédulas reales: la congregación en pueblos debía llevarse a cabo siguiendo una táctica de suavidad respecto de los nativos. En los datos más completos de que nos proveen los historiadores dominicos con relación a la labor efectuada por estos religiosos en aquella misma Provincia, además de este detalle, aparecen consignados varios otros más.

Los religiosos, juntamente con el cacique, examinaban el lugar más apto para establecer en él la aldea. Sembraban luego las milpas en parajes cercanos al que había de ocupar el futuro pueblo. Mientras crecía el maíz, trazaban la planta de la aldea según un patrón general para toda la Provincia: el lugar más céntrico del pueblo se destinaba para iglesia, cuyas dimensiones se preveían en relación con el futuro número de habitantes; adosada a la iglesia, la casa del misionero; delante de ambas, una plaza espaciosa; en la parte de enfrente, el ayuntamiento; junto a él, la cárcel, y cercano a entrambos, la casa de comunidad, que servía al mismo tiempo de hospedería para los forasteros. Lo restante del pueblo se distribuía en manzanas de casas, separadas por calles, cuyo trazado se hacía a cordel. Sobre el plano así concebido, los mismos religiosos edificaban las casas, trabajando con sus propias manos: ellos cortaban la leña, labraban la madera, cocían los ladrillos, etc.

Dispuesta la parte material de la aldea, los dominicos iniciaban, acompañados del oficial regio, la salida a los montes en búsqueda de indios para persuadirlos a que se trasladaran al lugar destinado. Entre los nativos había, se nos dice, quienes cambiaban de habitación con gusto, quienes en un principio se mostraban dispuestos a realizar el traslado, pero desistían luego de él, y quienes abiertamente se negaban a hacerlo. Respecto de los últimos se procedía con severidad.

Una vez instalados los indios en las nuevas aldeas, se les destruían las chozas habitadas hasta entonces e incluso los lugares de superstición, por ser éstos lo que más retenía a los nativos para ejecutar el traslado [69]. Ya en los nuevos pueblos, los religiosos tenían que seguir vigilantes con el fin de que los indios no los abandonaran. De esta manera, un conjunto de varios núcleos de población indígena diseminados por las montañas venían a formar una sola aldea de aspecto civilizado [70].

---

[69] A propósito de esto dirá en el siglo XVII el jesuíta Arriaga refiriéndose al Perú que cada *ayllo* o parcialidad de indios creía tener su propio principio de origen, identificado con una fuente determinada, con un cerro, etc. «Esta es una de las razones —añade—porque los indios están tan pertinaces a conservarse en sus sitios y pueblos antiguos, y en volverse a ellos cuando los reducen a otros pueblos, porque tienen a aquéllos por su patria y *Pacarina* (dios) y aunque tengan muchas incomodidades en éstos y comodidades en los otros se verifica en ellos dulcis amor patriae ratione valentior omni» (ARRIAGA, *Extirpación de la idolatría*, 40).

[70] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 508-510. La inverosimilitud de que los religiosos pudieran edificar ellos solos varios pueblos de indios desaparece al tener

Quizá sea esta región de Guatemala la única de Indias en la que durante este período se efectuó de una manera sistemática y medio oficial la empresa de las reducciones. En la limítrofe de Yucatán y en el centro de la Nueva España se dejaba sentir también la necesidad de congregar en pueblos a los indios, razón por la cual en 1548 el franciscano Lorenzo de Bienvenida escribía desde la primera a Felipe II solicitando que, con el fin de reducir a los nativos de Acatlan, los liberase de los encomenderos y eximiese de tributo por un período de diez años [71]. Por su parte, los Obispos asistentes a la Junta eclesiástica de 1546 concluían en una de sus resoluciones que la Corona debía preceptuar de una manera definitiva a las autoridades civiles que pusiesen mano a la obra [72]. Pero lo realizado en este sentido pertenece ya al período siguiente.

Las reducciones en su etapa final.

El período comprendido entre 1530 y 1548 lo hemos definido, bajo el aspecto de la modelación social de los indios, como caracterizado por la tendencia a capacitarlos para el autogobierno «político». Al señalar tales fechas no hemos querido, sin embargo, incluirlo dentro de unos límites cronológicos perfectamente definidos. Entrambos años los consideramos no como fechas topes, sino como jalones que anuncian una nueva política.

La que comienza en el mismo centro cronológico de la centuria es una evolución natural de la que precede. Si durante el período antillano se podía aspirar a que en cada aldea de indios nuevamente reducidos estuviesen uno o varios españoles para que los iniciasen en la «policía», la conquista de los extensos territorios de Nueva España y regiones adyacentes hizo que se considerara tal medida como imposible. Ahora bien, la solución aportada al problema durante el segundo período resultaba ya inadecuada para el de su fase final. Los territorios definitivamente sometidos a España en la época anterior se fueron agrandando sucesiva-

---

en cuenta que, según refiere el mismo Remesal, «en cuatro horas se hacía una casa y en dos días todo un pueblo». De hecho, añade el mismo, el P. Benito de Villacañas en una sola noche construyó la aldea de Santo Domingo de Xenacachot con el fin de impedir que ciertos españoles se instalaran en aquel mismo lugar el día siguiente, según lo tenían propuesto (*Ibid.*, 508-9).

[71] L. DE BIENVENIDA, *Carta al príncipe D. Felipe*, Yucatán 10 de febrero de 1548, en *Cartas de Indias*, 75.

[72] Así se afirma en *Instrucciones a D. Luis de Velasco, Virrey de Nueva España*, Valladolid 16 de abril de 1550, en CDIA, XXIII, 543; LEE, *The viceregal Instructions of Martín Enríquez de Almanza*, en *Revista de Historia de América*, 14 (1951) 116-7; *Real Cédula al Virrey Enríquez*, San Lorenzo 20 de mayo de 1578, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 272 y 166-7; GARCÍA, *Documentos inéditos o muy raros*, 205-6; GARCÍA ICAZBALCETA, *Zumárraga*, Apéndice, págs. 166-7, quien transcribe las Instrucciones al Virrey Velasco.

mente con las conquistas de nuevas regiones y, sobre todo, con la definitiva incorporación del Incaico. Por otra parte, cada vez más lejano el desengaño producido por el menguado fruto de los experimentos antillanos, la relativa capacidad «política» que se observaba en los nativos de Nueva España y en varias tribus del Perú hizo que el concepto de la Corona referente a la capacidad de los indios fuera mejorando algún tanto sucesivamente.

A estos dos factores se venía a añadir un tercero que comenzó a operar por esta época. La presencia en las reducciones de uno o varios españoles durante el período antillano, y de los regidores durante el segundo estadio, entrañaba el contacto permanente entre ellos y los indígenas. La política cada vez más acentuada del buen trato tropezaba en este contacto precisamente con una de las mayores dificultades para conseguir su fin, y el fruto de ello fué la prohibición hecha a los encomenderos de residir en los pueblos de sus encomiendas [73]. Añadido a la razón del buen trato el argumento de que, hasta bajo el aspecto de la cristianización, los españoles eran perjudiciales para los indios, la Corona terminó por persuadirse de que era menester que éstos viviesen aislados de aquéllos [74]. Siendo esto así, el régimen de las reducciones y, por lo tanto, la responsabilidad de la modelación de los indios debía correr exclusivamente al cargo inmediato de los misioneros y de las autoridades indígenas, sin que fuera óbice para ello la jurisdicción superior de los corregidores, visitadores y demás autoridades españolas.

Esta especie de autonomía social es lo que caracteriza el presente estadio de la humanización del indio. Representa un avance positivo respecto del período anterior, y viene a ser como un natural desemboque del mismo. Será también el que predominará durante toda la segunda mitad de la centuria.

Ejemplos del nuevo estado de cosas podemos aportar varios.

Si al tratar de hacer una reducción, antes se les encargaba a los oficiales regios que ellos solos, o juntamente con los caciques, eligiesen de antemano el lugar para su emplazamiento, en 1549 una Real Cédula dirigida a Nueva España dice expresamente que fuesen los mismos indios quienes señalasen el lugar. En esta misma Cédula se hace la observación de que para cada nueva aldea reducida era conveniente elegir alcaldes ordinarios y regidores anuales de entre los indígenas, pero serían también los mismos indios quienes los habían de nombrar. A esta autonomía en las elecciones añade

---

[73] Véase sobre ello *Recopilación*. II, 266-7, donde se resumen Reales Cédulas de 1550, 1555, 1563, 1569, 1571, 1590, 1596 y 1597. Ya en 1530 Pedro de Alvarado se lo había prohibido a los encomenderos de la ciudad de Guatemala (P. de Alvarado, *Ordenanzas para la ciudad de Guatemala*, 1 de mayo de 1530, en A. Fuentes y Guzmán, *Historia de Guatemala o Recordación florida*, ed. J. Zaragoza, I, Madrid 1882, 255).

[74] Sobre el desarrollo de esta cuestión volveremos en el capítulo X de la presente obra, porque ella constituye uno de los aspectos de los métodos capilares.

igualmente la Cédula autonomía en otros diversos aspectos de la modelación social. A cargo de las autoridades indígenas corría el «procurar el bien común», administrar la justicia y vigilar por el desarrollo económico de la aldea. Es sintomático, además, que cuanto se prescribe en la Cédula se proponga a imitación, según en ella se afirma, de lo que se acostumbraba ya a hacer en varios lugares, y concretamente en Tlaxcala [75]. Este último inciso deja entrever que en las regiones aludidas la práctica se había anticipado a la legislación.

Con esta Cédula de 1549 coincide, en lo que se refiere al punto de las elecciones, otra de 1553 expedida para la Audiencia de los Confines. A ciertos indios de Guatemala que habían conseguido la libertad se les autorizaba para elegir por sí mismos el alcalde y alguacil que habían de regir cada año la aldea que habitaban estos antiguos esclavos junto a la ciudad de Guatemala. A la Audiencia sólo competía confirmar a los elegidos y tomarles residencia una vez acabado su mandato [76]. El detalle de la residencia lo juzgamos importante. A base de él nos podemos percatar de que la Corona hacía a las autoridades indígenas responsables en el desempeño de sus cargos de una manera similar al de las españolas, cosa que anteriormente estaba muy lejos de acontecer.

La máxima confianza colocada en la autonomía social de los indios viene expresada por tres Cédulas posteriores.

Dirigiéndose en 1568 al gobernador principal y demás caciques de Verapaz, Felipe II les aprueba a petición suya, y ordena que les fueran respetadas por las autoridades españolas, las leyes y buenas costumbres que tenían antiguamente en relación con la «policía», más las que hubieran comenzado a observar después de su ingreso en el cristianismo [77].

En 1568 vuelve a tocar el Rey Prudente esta cuestión, encargando a la Audiencia de Guatemala que no permitiese al Alcalde Mayor entrometerse en los juicios de los indígenas, sino que dejara a ellos la administración de la justicia en primera instancia, cosa que se les autorizaba a realizar en conformidad con sus costumbres antiguas [78].

Por tratarse en ambos casos de la Provincia de Verapaz, que constituía un reducto especial dentro del conjunto de Indias, podría creerse que las Cédulas anteriores constituyen también una excepción. Sin embargo, en 1580 Felipe II se dirigió al Virrey del Perú para recordarle un punto muy

---

[75] *Real Cédula a la Audiencia de Nueva España*, Valladolid 9 de octubre de 1549, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 260-1.

[76] *Real Cédula a la Audiencia de los Confines*, Madrid 6 de mayo de 1553, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 317.

[77] *Real Cédula para los caciques de Verapaz*, Valladolid 6 de agosto de 1555, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 355.

[78] *Real Cédula a la Audiencia de Guatemala*, Madrid 9 de febrero de 1568, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 427-8.

semejante al abordado en la Cédula de 1568. Los pleitos de los indios debían solucionarse no en conformidad con las leyes españolas, sino guardando los usos y costumbres de los nativos [79].

Las Cédulas reales callan la parte que tocaba al misionero en la modelación social de los indios, pero siendo ellos los únicos españoles que moraban permanentemente en la reducción, su papel humanizador se deja entrever con facilidad.

Evolución legislativa no significa evolución reduccionística. Queremos decir que el cambio operado hacia la mitad de la centuria en relación con el régimen de las reducciones no significa que simultáneamente se operara otro cambio en el ritmo de las mismas. La actividad reduccionística siguió de momento la misma marcha que había cobrado durante los veinte años anteriores.

Como es natural, los misioneros, que eran los más interesados en la humanización del indio, prosiguieron como antes en sus iniciativas personales de modelación, independientemente de que las autoridades españolas colaboraran o no oficialmente en la empresa. Así, por ejemplo, Fr. Juan de San Miguel fundó en Michoacán hacia 1550 unas cuarenta poblaciones. Fr. Jacinto de San Francisco, juntamente con Fr. Pedro de Espinareda, redujeron hacia 1560 un total de chichimecas esparcidos en un radio de más de cien leguas. Otros muchos franciscanos nos hablan también de las reducciones más o menos numerosas llevadas a cabo por ellos personalmente a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XVI [80].

El modo cómo se hacían las reducciones no era distinto, porque no lo podía ser, al practicado en el período anterior. A base de lo que hacían los religiosos de las Ordenes Mendicantes de la Nueva España, y sobre todo los franciscanos, Focher nos ofrece el siguiente programa de acción. En primer lugar procuraban los misioneros captarse la voluntad de los indígenas por medio de la suavidad en las palabras y la concesión de algunos beneficios. Luego les hacían ver la conveniencia de la reducción, argumentando sobre todo a base del peligro espiritual que corrían viviendo dispersos por los montes, privándose así de los beneficios del cristianismo. Cuando los habían convencido, hacían que se trasladaran a las nuevas aldeas. En la edificación material de éstas tomaban parte activa los misioneros mismos y procuraban que los indios se ayudasen mutuamente en la construcción de las casas y en la preparación de todo lo que iba anejo al hogar o a una vivienda relativamente confortable. Ya congregados en pueblos, los

---

[79] *Real Cédula al Virrey del Perú*, Badajoz 23 de setiembre de 1580, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 529-530.

[80] Sobre todo esto, véase M. R. PAZOS, *Reducciones franciscanas en Méjico*, en *Archivo Ibero-Americano*, segunda época, 13 (1953) 157-162.

industriaban no sólo en la religión, sino también en todo aquello que concurriese a elevarlos socialmente [81].

Los mismos jesuítas, que de entre las Ordenes religiosas eran los menos afines a los dominicos, observaban con leves variantes un proceder parecido al de éstos en sus misiones de Nueva España. Para más facilitar a los indios de Sinaloa la salida de sus moradas, consiguieron que el capitán de la región les transportase al lugar de la aldea que iban a habitar el maíz y demás provisiones que los indígenas tenían almacenados para sustentarse. Se les compraron incluso a los cristianos viejos tierras para distribuir entre los nuevos vecinos, en las cuales además se les plantaron árboles frutales. De los que ya eran cristianos y estaban reducidos se obtuvo que ayudasen a los advenedizos en la construcción de las viviendas. Para reducir a los chichimecas les proveían a costa de la Corona de maíz y carne cada semana y anualmente de ropa y vestidos. A ciertas tribus, también de chichimecas, les construyeron sus casas a costa del erario del Rey [82].

Por ser los misioneros y, en general, los eclesiásticos quienes más interesados estaban en que los indios vivieran reducidos, no es de extrañar que fuesen también ellos quienes más clamasen por que la autoridad competente tomase en serio la labor de las reducciones. En este sentido abogó en 1555 el primer Concilio Provincial de México [83], recogiendo de nuevo la idea en 1585 el tercero Provincial de aquella misma ciudad. En éste, además, se añade la severa cláusula de que si las autoridades no colaboraban en la reducción, dejaban sin cumplir las obligaciones de orden religioso que tenían para con los indios [84]. Los particulares abogaron en el mismo sentido como lo hicieron, por ejemplo, entre los misioneros, el franciscano Pedro de Azuaga desde Nueva España [85], entre los seglares Diego de Robles desde el Perú [86] o el Licenciado Echagoain desde la Española [87], y entre los Obispos el franciscano Diego de Medellín desde Santiago de Chile [88].

A estas y semejantes representaciones procedentes de Indias obedecen las Cédulas reales promulgadas durante este período, en las cuales se preceptuaba llevar a cabo la reducción.

---

[81] FOCHER, *Itinerarium catholicum*, 90r-91r.

[82] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 110, 723, 725.

[83] LORENZANA, *Concilios provinciales*, 147-48.

[84] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 299.

[85] AZUAGA, *Parecer sobre varios puntos acerca de la gobernación y población de las Indias*, s. f., en CDIA, XI, 175.

[86] *Apuntamientos para el asiento del Perú*, anónimo de alrededor de 1570, en CDIA, XI, 53.

[87] L. ECHAGOAIN, *Relación a Felipe II*, 5 de noviembre de 1581, en CDIA, I, 23-4.

[88] MEDELLÍN, *Carta a S. M.*, Santiago de Chile 17 de enero de 1587, en LIZANA, *Colección de documentos*, I, 33; ID., *Carta a S. M.*, Santiago de Chile 20 de enero de 1590, *Ibid.*, 38.

En 1549 le fué dirigida una a la Audiencia de Nueva España [89]. En este mismo año, y luego en 1551, fué expedida otra para el Perú [90]. Sancho de Clavijo, gobernador de Castilla del Oro, recibió un mandato semejante en 1551 también. Esta Real Cédula tiene de particular que ordenaba poner en libertad a los indios encomendados para que así pudiesen mejor reducirse a pueblos. Mientras se realizaba la reducción, los indios estarían exentos de todo tributo e incluso se les pagarían mil pesos de oro con el fin de que pudieran atender a las primeras necesidades que les surgiesen una vez congregados en pueblos [91]. El Lcdo. Castro recibió otro precepto en 1565 [92], la Audiencia en 1567 [93], el Virrey Enríquez en 1578 [94] y la Audiencia de Panamá en 1580 [95].

Tanto número de Cédulas reales, que no son más que ejemplares de otras muchas que se debieron promulgar en el mismo sentido, indica que la Corona prestaba verdadera atención a las peticiones que desde Indias le dirigían los misioneros.

Sin embargo, el resultado práctico de estos preceptos no estaba en relación con el calor que la Corona ponía en los mismos. Si exceptuamos a D. Luis de Velasco, Virrey de Nueva España, y a su sucesor el Conde de Monterrey [96], las demás autoridades de Indias no respondieron como hubiera sido de desear a los mandatos de la Corona. Incluso la labor de los dos Virreyes acabados de citar no fué sino una labor incipiente la del primero y un fracaso la del segundo [97]. Por otra parte, el tercer Concilio Provincial de México nos habla de gobernadores y oficiales regios que no sólo no colaboraban en las reducciones, sino que positivamente las estorbaban [98]. Este lamento es muy similar al que desde Chile profería el Obispo Diego de Medellín, quien hace estribar la causa de la oposición en el hecho de que, como él mismo dice, «a ríos revueltos...» [99].

---

[89] *Real Cédula a la Audiencia de Nueva España*, 9 de octubre de 1549, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 260-1. (Es la misma Cédula que comentamos más arriba).

[90] Véase ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 379.

[91] *Real Cédula al gobernador de Castilla del Oro*, Cigales 21 de marzo de 1551, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 283-4.

[92] *Real Cédula al Lcdo. Vaca de Castro*, Segovia 13 de setiembre de 1565, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 416.

[93] *Real Cédula a la Audiencia de las Charcas*, en CDIA, XVIII, 514-5.

[94] *Real Cédula al Virrey Enríquez*, San Lorenzo 20 de mayo de 1578, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 272.

[95] *Real Cédula a la Audiencia de Panamá*, Badajoz 23 de julio de 1580, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 524.

[96] VELASCO, *Carta a Felipe II*, México 7 de febrero de 1554, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 196, 204.

[97] TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, I, 687-8.

[98] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 299.

[99] MEDELLÍN, *Carta a S. M.*, Santiago de Chile 17 de enero de 1587, en LIZINA, *Colección de documentos*, I, 33.

Con todo, sería equivocado suponer que por la inhibición de las autoridades regias los indios quedaban en su mayor parte sin reducir. Juzgado a base de lo realizado por los franciscanos en sus misiones de la Nueva España, y por éstos y los dominicos en Guatemala, habría que concluir que, después de cierto período de labor misionera, la mayor parte de los indios encomendados a los religiosos (nosotros los calcularíamos en dos terceras partes) terminaban, gracias a la labor de éstos, reduciéndose en poblaciones.

Las quejas dirigidas a la Corona o procedían de la época en que se estaba llevando a cabo la reducción (tercer cuarto de la centuria), o se refieren a las tribus de indios, relativamente pocas, que quedaban sin reducir (finales de siglo). Las del primer caso están plenamente justificadas, porque era muy natural que los misioneros desearan verse coadyuvados por las autoridades respectivas, ya que de esta manera su labor resultaba no sólo más rápida, sino hasta más fácil y extensa. En el segundo de los casos nos encontramos con las típicas lamentaciones que solían proceder de Indias, en las que para mejor conseguir lo que se pretendía no importaba recargar las tintas. En este caso, las oscuras.

De entre las autoridades, el Virrey Toledo constituye una excepción en el Perú, donde él, y en menor grado su sucesor, realizaron la conocida labor de sus reducciones [100]. Tal vez, sin embargo, no correspondan tampoco plenamente a la realidad ni las descripciones pesimistas que Toledo nos proporciona del estado de dispersión en que se encontraban los indios anteriormente a su llegada, ni la acabada reducción que nos dice haber él llevado a cabo. Ya sabemos que los misioneros no solían descuidar la labor reduccionística porque era a ellos a quien más les interesaba.

III.—La modelación familiar e individual.

Con la habitación de los indios en aldeas, aunque éstas tuvieran «tan linda disposición que pudiera emular la aristocracia de Roma» [101], no se había conseguido todavía el ideal del indio «hombre». Las reducciones necesitaban el complemento de que los indígenas, familiar e individualmente, condujeran una vida al estilo de la civilizada.

No son muchos los datos que poseemos sobre este aspecto de la modelación humana del indio. Bastan, sin embargo, para que nos hagamos cargo de cómo se les procuró humanizar en lo que se refería a la vida de familia y al porte de la persona.

El tercer Concilio Provincial de Lima (1582-3) establece para los misio-

---

[100] Véase sobre ella Armas Medina, *Cristianización del Perú*, 378-388.

[101] Espinosa, *Crónica franciscana de Michoacán*, 148.

neros un principio de orden general. «Procuren—les dice—que los indios vivan bien y modestamente» [102]. En un canon de Concilio la bondad y modestia de vida a que se alude parece debiera entrañar un sentido de alcance religioso, es decir, referirse a la moral. Esta interpretación, sin embargo, pugna tanto con la mente del Concilio como con la mentalidad del siglo XVI. Aconsejarles a los misioneros procurar que los indios vivieran en conformidad con la moral cristiana es darles un consejo de tipo demasiado general por una parte, y por otra poco menos que superfluo. Los Concilios, lejos de dedicarse a recordar principios generalísimos, cuando abordaban temas relacionados con el dogma o con la moral solían especificar hasta el detalle, que era al mismo tiempo lo que se necesitaba recordar si se quería que los consejos o preceptos reportasen algún fruto. Por otro lado, el concepto de «vivir bien y modestamente» veremos en seguida que en Indias se refería a observar un modo de vida racional, que en último término hoy la llamaríamos civilizada. Por esto consideramos la frase del Concilio como un consejo que se les da a los misioneros para que procuraran modelar «políticamente» el vivir cotidiano de los indios.

Dentro de la nueva «policía» a que nos referimos, las exigencias que la integraban eran de tipo muy diverso.

La modelación familiar.

En el primer requisito entraba la disposición de la casa. Su armazón externo no ofrecía problemas porque entonces las posibilidades eran muy restringidas. El tipo probablemente más rudimentario nos lo describen los dominicos de Guatemala. Eran «de poca costa y embarazo; cuatro horcones hincados en tierra, el tejado de paja, las paredes de caña encubiertas de lodo; puertas ni ventanas no las ocupan, ni menos escaleras para los altos, que todas están en tierra; en cuatro horas se hacía una casa y en dos días todo un pueblo» [103].

En contraposición con este tipo rudimentario estaba el otro que representaba tal vez el modelo más avanzado. Con referencia a la provincia de Jauja, se nos dice que las casas de las reducciones eran pequeñas y cuadradas, habiendo adoptado en la forma el estilo de las de los españoles, ya que primitivamente los indios acostumbraban a habitar chozas redondas. Los materiales de construcción eran adobe o piedra amasada con barro. Para la cubierta se usaba paja o madera de aliso, excepción hecha de las iglesias y, en ocasiones, de la casa municipal o de las de algunos particulares, las cuales se cubrían con teja [104]. Remesal nos añade que al tipo

---

[102] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 234.

[103] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 508.

[104] *La descripción que se hizo de la Provincia de Xauxa*, en *Relaciones geográficas*, I, 88-9.

primitivo sucedió posteriormente en Guatemala otro que él llama de «más policía», ya que las casas estaban hechas de adobes, repelladas interna y externamente, con ventanas y hasta patios [105].

La sustitución de la forma circular de los antiguos chozos de los indios por la forma cuadrangular obedece, sin duda ninguna, a la disposición interna que se les quería imprimir. En el ámbito de la «policía» familiar entraba como parte integrante una conveniente separación de lechos entre los miembros de una misma familia, pues ya vimos más arriba cómo la promiscuidad en el contacto sexual entre padres e hijos se consideraba como una costumbre más propia de animales que de seres con razón. Esta separación de lechos requería separación de compartimentos, cosa difícil de conseguir en un edificio redondo y de dimensiones muy reducidas. En este sentido, las Instrucciones dadas a Diego Muriel le encargaban expresamente que procurara conseguir de los indios que cada cual dispusiese de lecho y ropa de cama propia [106]. El Capítulo Provincial de 1560 ordenaba a los dominicos de Guatemala que procuraran con toda diligencia que el interior de las casas de los nativos estuviera distribuído en piezas distintas [107]. Por su parte, Juan Matienzo proponía para el Perú que cada casa tuviera dos o tres cuartos, cada uno con su lecho, de manera que los hijos no durmiesen junto a los padres [108]. A la cualidad de hombres, y por razones de salud, competía que estos lechos, muy frecuentemente simples hamacas, estuvieran asimismo levantados discretamente del suelo [109].

La limpieza de la casa era otro detalle que había también que tener en cuenta, porque corría el peligro que de morada de hombres se convirtiese en pocilga. El Capítulo Provincial antes citado preceptuaba a los dominicos de Guatemala que enseñaran a los indios a tener limpias y aderezadas sus casas [110]. A este detalle añadía el Presidente de la Audiencia de Nueva Granada en 1593 aquel otro de que tuvieran luz en las mismas [111]. Para mantenerlas limpias, Matienzo sugería obligar a los indios a que hicieran en ellas un aseo general cada semana [112]. Por su parte, el Arzobispo Zapata deseaba que se guardase una estrecha vigilancia sobre este particular. El misionero, juntamente con el cacique y demás autoridades de la reducción, debían visitar periódicamente las casas de los nativos una

---

[105] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 509.

[106] *Instrucciones a Diego Muriel*, Madrid 10 de junio de 1528, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 107.

[107] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 311.

[108] J. MATIENZO, *Gobierno del Perú*, Buenos Aires 1910, 35.

[109] ALTAMIRA, *El texto de las leyes de Burgos de 1512*, en *Revista de Historia de América*, 1 (diciembre de 1938) 36; REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 311.

[110] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 311.

[111] GONZÁLEZ, *Ordenanzas para los corregidores*, Santa Fe 22 de setiembre de 1593, en GROOT, *Historia de Nueva Granada*, I, 517.

[112] MATIENZO, *Gobierno del Perú*, 37.

por una, con el fin de obligar a sus moradores a tenerlas limpias. En la visita se informarían del estado en que se hallaban y proveerían a lo que encontrasen deficiente [113].

Dentro del terreno de la modelación humana familiar entraba también la «policía» en el comer. Refiriéndose a los mojos ya vimos anteriormente cómo el jesuíta Angel Monitola los alababa por ciertos síntomas «políticos» que había observado en ellos. Uno de los signos favorables de que habla expresamente consistía en que los nativos de Itatín acostumbraban a construir en el centro de la plaza una hermosa empalizada que a la hora oportuna convertían en comedor [114].

Lo que para el jesuíta constituía un adelanto parece que, en general, no se consideraba como tal. El oidor Tomás López prescribía para Yucatán hacia 1552 que los indios comieran cada uno en sus respectivas casas, es decir, toda la familia reunida, que lo hicieran sentados en bancos y se sirviesen de mesas y manteles. Tanto antes como después de las refecciones deberían practicar la bendición de la mesa y la acción de gracias [115].

Matienzo prescribía también a finales de la centuria que no se les permitiese a los indios comer todos juntos en la plaza pública, a no ser algún día de fiesta, y entonces con la autorización del misionero y del juez. Cada cual debía comer en su propia casa [116].

Aquella ausencia de caridad que los indios demostraban, aun respecto de sus allegados más próximos cuando los veían en alguna necesidad, se consideraba también como una falta de «policía». Para subsanarla, Tomás López ordenó de una manera expresa que el marido y la mujer se asistieran mutuamente en sus enfermedades, que el padre tuviera cuidado de los hijos durante las mismas, y los deudos unos de otros recíprocamente [117].

La modelación individual.

Refiere de sí mismo Garcilaso que cuando en 1560 pasó por Cartagena de Indias, en viaje hacia España, topó en una calle de la ciudad con cinco indios completamente desnudos, los cuales más que hombres le parecieron grullas. La extrañeza del Inca no estribaba tanto en el hecho de que a los indios les gustase andar libres de ropa, pues muchos de ellos lo habían andado siempre anteriormente a la llegada de los españoles, cuanto en

---

[113] Zapata, *Catecismo e Instrucciones*, 266r.

[114] Monitola, *Carta al P. Juan Sebastián*, Itatín 14 de julio de 1595, en *Relaciones geográficas*, II, Apéndice, pág. LXXX.

[115] López, *Ordenanzas para Yucatán*, 1552, en López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, 300.

[116] Matienzo, *Gobierno del Perú*, 37.

[117] López, *Ordenanzas para Yucatán*, 1552, en López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, 300.

aquel otro de que algunos persistieran en conservarse tan «brutos» que rehuyeran el vestirse [118]. La calificación que Garcilaso da a los nativos en atención a su desnudez nos indica que los preceptos dados a los indios de que anduvieran vestidos no tenían solamente un fin de moralidad, sino que entraba asimismo dentro del ámbito de la «policía».

El precepto de que se les obligara a los indios a andar vestidos fué inculcado repetidas veces. En las Instrucciones de 1503 se le ordenaba a Ovando que cuantos tuviesen cargo de las reducciones procuraran por todos los medios que los indígenas se vistieran como suelen hacerlo todos los hombres de razón [119]. La Junta de Valladolid de 1513 acordó ya imponer este deseo de la Corona de una manera obligatoria a todos los indios, especialmente a las mujeres, quienes disponían de un plazo limitado de tiempo para llevarlo a la práctica. Las que se mostraran reacias a vestirse tendrían que soportar un determinado castigo que se dejaba sin especificar [120]. Las Instrucciones a los jerónimos, al señalar las obligaciones que recaían sobre el administrador de las reducciones en orden a la «policía» individual de los indígenas, expresaban también la de compelerlos a vestirse [121].

El Arzobispo Zapata cometía esta misma obligación al misionero y detallaba hasta la nimiedad cómo debían ser los vestidos. El misionero debía persuadir a los indígenas de cómo la desnudez era cosa fea e impropia de seres racionales. Simultáneamente preceptuaría a los varones que usaran «camisetas y carahueles» hasta por debajo de la rodilla. Las mujeres deberían vestir «camisa alta y manta ceñida con su maure o chumbre», la cual descendería hasta los pies [122].

La persuasión de que habla el Arzobispo Zapata la hacían de esta manera los dominicos de Nueva España. «Y principalmente—les decían a los indios—os habéis vosotros de vestir porque habíades de haber vergüenza por andar como andáis desnudos algunos de vosotros, descubiertas vuestras vergüenzas por delante y por detrás, ca mucho es necesario que anden vuestras carnes cubiertas de toda parte». La razón que añaden inmediatamente para demostrar esto estribaba en que Dios no quería que ni los hombres ni las mujeres anduviesen desnudos, ya que El mismo proveyó de vestiduras a Adán y Eva cuando se encontraron al descubierto en el Paraíso [123].

---

[118] GARCILASO, *Comentarios*, I, 40-1.

[119] *Instrucciones a Ovando*, Alcalá de Henares 20 de marzo y Zaragoza 23 de marzo de 1503, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 11.

[120] LAS CASAS, *Historia de las Indias*, II, 493.

[121] *Instrucciones a los jerónimos*, 1516, en CDIU, IX, 61; CDIA, XXIII, 318, y LAS CASAS, *Historia de las Indias*, III, 126.

[122] ZAPATA, *Catecismo e Instrucciones*, 266r-v.

[123] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 114v-115r; CÓRDOBA, *Doctrina cristiana*, 48-9 y 109; J. DE LA ANUNCIACIÓN, O. S. A., *Doctrina cristiana muy cumplida*, México 1575, 202.

Con el fin de facilitarles a los nativos el precepto del vestido, en 1509 se les mandaba a los encomenderos proveerlos de ropas [124]. Tres años más tarde las Leyes de Burgos especificaban más esta obligación de los encomenderos. Debían entregar a cada indio una cantidad de vestidos por valor de un peso de oro, los cuales (los vestidos) se escogerían a gusto del visitador. Los caciques y principales debían andar mejor trajeados que el resto de los indios, y para ello al peso de oro que se había de entregar a cada uno de los plebeyos se le sustraería el valor de un real, que debía ser invertido por el visitador en la compra de ropas para el cacique y su mujer [125]. En 1528 se le encargaba a Diego Muriel que tuviera siempre a los indios bien vestidos y con varias mudas para poder cambiarse [126].

Fuera de lo que se refiere al andar vestidos, lo restante de la «policía» personal de los indios parece incluirse todo en la limpieza. Así al menos lo hacían incluir los dominicos de Nueva España, quienes aconsejaban a los indígenas a andar limpios de cuerpo y prescindir de los tatuajes y toda clase de pintura artificial con que solían, en su concepto, embellecer el rostro [127].

Con este mismo fin de la limpieza, Matienzo aconsejaba para los nativos del Perú que se cortasen el cabello de una manera conveniente, al menos aquellos indios que estaban al servicio de los españoles [128]. Sin distinguir entre clase ninguna de indígenas, el Arzobispo Zapata concretaba más este punto. Los varones debían llevar cortado el cabello a modo de coleta, y las mujeres sujetado por cintas de manera que la frente quedara despejada [129]. De hecho, los jesuítas de Sinaloa no les permitían a los indios las grandes cabelleras por una razón de «policía». Con el corte del cabello los nativos perdían gran parte de su fiereza, al decir de Pérez de Ribas [130].

* * *

Los dominicos de Nueva España resumían de esta manera todo lo referente a la modelación individual de los indios. «Vivid muy avisados y cautamente—les decían—; vivid asimismo limpiamente, así en vuestro comer como en vuestro beber, como en vuestro dormir, como en vuestro andar, como también en vuestro vestir; de todas partes habeis de andar

---

[124] *Real Cédula a Diego Colón*, Valladolid 14 de agosto de 1509, en ENCINAS, *Cedulario*, II, 183.

[125] ALTAMIRA, *El texto de las Leyes de Burgos de 1512*, en *Revista de Historia de América*, I (diciembre de 1938) 36-7.

[126] *Instrucciones a Diego Muriel*, Madrid 10 de junio de 1528, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 107.

[127] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 137r-v; ZAPATA, *Catecismo e Instrucciones*, 266v.

[128] MATIENZO, *Gobierno del Perú*, 47.

[129] ZAPATA, *Catecismo e Instrucciones*, 266v.

[130] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 428.

limpios así de fuera como de dentro para que vuestro señor y criador soberano y eterno os quiera mucho y os ame. Porque dice S. Juan evangelista que ninguna suciedad, ni inmundicia, ni cosa abominable o que haga abominación ha de entrar en aquella casa de nuestro Dios en el cielo» [131].

La relación que se establece entre el acceso a la bienaventuranza y la «policía» individual de los indios no es extraña si se tiene en cuenta que la modelación humana del indígena se consideraba como un requisito para su modelación cristiana. El Presidente de la Audiencia de Nueva Granada veía en el hecho de habitar casas edificadas al estilo de las españolas, tener luz en las mismas, conservarlas limpias, adoptar un porte civilizado tanto en el comer como en el vestir, un medio para que los indios se mejoraran y abandonasen sus prácticas idolátricas [132].

El ser «hombre», tal como entendían este concepto los misioneros, era un requisito para ser cristiano. «No será pequeña predicación—se dice en el primer Concilio de México—trabajar de primero hacerlos [a los indios] hombres políticos y humanos que no sobre costumbres ferinas fundar la fe que consigo trae por ornato la vida política y conversación cristiana y humana» [133].

---

[131] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 137v.

[132] *Constituciones del Arzobispado y Provincia de México*, XXXVv.

[133] González, *Ordenanzas para los corregidores*, Santa Fe 22 de setiembre de 1593, en Groot, *Historia de Nueva Granada*, I, 517.

PARTE SEGUNDA

METODOS DE PERSUASION

CAPITULO VI

LA EXTIRPACION DE LA IDOLATRIA

Entre los medios puestos en práctica para la cristianización de los indios, la extirpación de la idolatría reviste una importancia capital y, lógicamente hablando, ocupa el primer lugar entre los métodos de persuasión. Los misioneros la consideraron como el requisito previo para plantar la fe en Indias. Explícitamente lo afirmaba de esta manera el *Confesonario* de Lima: «Para sentar la doctrina del Evangelio en cualquier nación donde se predica de nuevo, del todo es necesario quitar los errores contrarios que los infieles tienen... Y mientras no les desengañaren de sus errores los que doctrinan, por demás es pensar que han de recibir la fe estos indios aunque más les repitan y hagan repetir la doctrina cristiana» [1]. Con estas palabras no se hace más que exponer en detalle el lema que en su capítulo de Cobán de 1578 adoptaron los dominicos de Guatemala: «*prius evellant, deinde plantent*» [2]. O razonar al principio que, a base del mismo símil de los dominicos, establecía en su *Catecismo* el Arzobispo Zapata: antes de plantar los árboles de las virtudes era menester arrancar la arboleda de los vicios [3].

Esto no quiere decir que los misioneros iniciasen absolutamente la cristianización de los indios refutando los dioses paganos. Es verdad que en las *Instrucciones* de Loaysa, por ejemplo, es esta refutación la que encabeza el esquema de doctrina que le propone a los misioneros. Después de aconsejar la edificación de una capilla para instruir en ella a los indios, el segundo punto que especifica consiste en la búsqueda de los ídolos y adoratorios gentílicos con miras a su destrucción. Y añade inmediatamente que para

---

[1] *Confessionario para los curas de indios*, 2r.

[2] Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 300, 550. Véase también A. Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de México de la Orden de Predicadores*, Madrid 1596, 321; *Real Cédula* de El Escorial 3 de julio de 1573, en Garcés, *Libro de Cabildos de Quito*, 246.

[3] Zapata, *Catecismo e Instrucciones*, 263v-264r.

elevar a los indios al conocimiento de Dios comenzaran poniéndoles ante la vista los errores en que habían vivido hasta entonces adorando a las piedras y otras criaturas que carecían de divinidad [4]. En Zacatecas, de los franciscanos que en 1546 acompañaban a la expedición de Juan de Tolosa se nos dice que abordaron a los nativos demostrándoles la falsedad de los dioses que adoraban [5]. Grijalva nos asegura que los agustinos de Nueva España comenzaban también refutando las idolatrías [6], proceder que adoptaron asimismo en ocasiones los jesuítas del Perú [7]. Sin embargo, para juzgar de estas y otras afirmaciones semejantes hay que tener en cuenta que los misioneros se dirigían a indios que ya habían abrazado el cristianismo, es decir, tenían un conocimiento más o menos confuso de Dios. En el caso de indios a quienes se abordara por vez primera es superfluo buscar en los cronistas una noticia detallada del verdadero proceder de los misioneros. Aquéllos escribían con la mentalidad a que acabamos de aludir y, de una manera genérica, presentan la refutación de la idolatría como el primer punto de la predicación.

Lo más obvio es que los misioneros comenzasen afirmando la doctrina del cristianismo sobre la divinidad y pasaran inmediatamente a refutar los dioses gentílicos. Así, en efecto, nos dice Motolinia que procedían los franciscanos de Nueva España [8], y lo mismo afirmaba Juan Rogel de los jesuítas de la Florida [9]. Aun así, la refutación de la idolatría seguía conservando su puesto de requisito previo en relación con todo el conjunto de la doctrina del cristianismo. Cosa sobre la que no puede proyectarse duda ninguna (exceptuando tal vez el proceder de los franciscanos de Nueva España, que estudiaremos más adelante) respecto de la supresión de los cultos e ídolos paganos. Si el comportamiento de los misioneros en más de una ocasión no estuvo conforme con esta manera de ver las cosas, obedece simplemente al hecho de que, justificada o injustificadamente, consideraban la idolatría como que había dejado de existir.

La razón de esta mentalidad que colocaba en la supresión de las concepciones y prácticas idolátricas la piedra fundamental o el punto de partida para la cristianización de los indios se basaba en un recto enfoque de la realidad. Mientras los indios estuviesen adictos a sus dioses ninguna necesidad podían sentir de una nueva religión, o al menos ésta no podía penetrar en ellos si, como tratándose de la cristiana, eran ambas incompa-

---

[4] Loaysa, *Instrucciones para la doctrina*, Lima 15 de febrero de 1549, en Lissón Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 3, 135-6.

[5] Arlegui, *Crón. Prov. de Zacatecas*, 13.

[6] Grijalva, *Crónica*, 14.

[7] *Historia Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 98.

[8] Motolinia, *Historia de los indios*, 20-21, 27, 103.

[9] Rogel, *Carta a Juan de Hinestrosa*, Santa Elena 11 de diciembre de 1569, en CDIA, XIII, 303.

tibles. Enfocada desde este punto de vista, la idolatría constituía el máximo impedimento para la fe. Sin la previa remoción de este obstáculo no se podía inocular en los indios el cristianismo.

De aquí se origina que el presente método no revista sino un carácter exclusivamente negativo. Su fin era hacer perder la fe que los indios tenían en sus dioses. Una vez destruída ésta, se derrumbaba automáticamente todo su sistema religioso, quedando el indígena espiritualmente inerme y religiosamente vacío. Luego vendrían los métodos positivos que llenarían la vaciedad dejada en su alma por el abandono de la idolatría con la proposición del nuevo sistema religioso cristiano.

Este último hecho provoca, a su vez, otra nueva nota que caracteriza a este método: la de no ser tampoco sino un método previo, o de sola preparación, aun dentro del ámbito de los métodos de persuasión en que debe ir incluído.

* * *

La extirpación de la idolatría se desarrolló en Indias, cronológicamente hablando, en dos etapas consecutivas, fáciles de distinguir en cada misión a simple vista. En la primera, el trabajo de los misioneros consistió en destruir sistemáticamente cuanto tuviese carácter idolátrico o estuviese relacionado con la idolatría. Tarea, podríamos decir, de extirpación al por mayor, o si se quiere, de extirpación de la idolatría o culto idolátrico público. En contraposición con la segunda etapa, en la que, desterrada esta clase de idolatría, surgió un nuevo tipo de la misma. La extirpación de la idolatría pública en la primera etapa no impidió que ésta volviera a retoñar. Sólo que, no pudiéndola practicar abiertamente, los indios la realizaban a escondidas. Por ello, la labor extirpadora durante la segunda etapa consistió en investigar, para sofocarlo, este culto idolátrico latente y en adoptar las medidas necesarias para prevenirlo. Es lo que podríamos designar con el nombre de extirpación de la idolatría oculta.

Pero si la obra de la extirpación había de ser completa y sólida, no podía limitarse a la supresión externa de los cultos idolátricos, fuesen públicos u ocultos, y de cuanto fuese objeto o reminiscencia de éstos. Era menester también remontarse hasta la fuente de los mismos. Por ello, al mismo tiempo que realizaban lo anterior los misioneros trabajaron también en convencer a los indios intelectualmente de la falsedad de sus dioses. Aun más, lógicamente hablando, éste era el fin a que iba encaminada toda la labor extirpadora. Su valor estribaba precisamente en que era bien una demostración palpable de lo que de los dioses predicaban los misioneros, bien un allanamiento del camino para convencer a los indios de su error.

Es de notar con todo que, a diferencia de la acción externa de la extirpación, en esta acción interna a la que nos acabamos de referir apenas es posible distinguir etapa alguna. Y no sólo esto, sino que la labor sobre el entendimiento y la voluntad de los indios para arrancar de ellos la fe

en sus dioses se ejerció simultáneamente con la destrucción en las dos etapas. Por ello, si bien en el orden cronológico la extirpación se iniciase muchas veces con el derrocamiento de los ídolos, y a lo largo de todo el siglo XVI sea la acción externa de la extirpación la que parezca resaltar más, la labor interna sobre el estudio es más fundamental que aquélla y exige un examen por separado.

I.—La refutación teórica de la idolatría.

La demostración, en el campo teórico, de la falsedad de los dioses índicos, acabamos de decir que quedó eclipsada por la acción externa llevada a cabo en el derrocamiento de las deidades y supresión de los cultos idolátricos indígenas. Recogemos aquí de nuevo esta afirmación porque, antes de pasar adelante, es necesario hacer la advertencia de que el hecho constatado en ella ha dado lugar a que esta faceta de la labor interna sobre el entendimiento y voluntad de los indígenas con miras a desarraigar de ellos la idolatría haya pasado en gran parte desapercibido, y en muchas ocasiones considerado como inexistente.

Que esta refutación teórica de la idolatría fuera una realidad no necesita propugnarse aquí, porque cuanto en este apartado diremos es una prueba de su existencia. Problema más complicado surge al querer valorar en sus justos límites las dimensiones que llegó a adquirir. Si nos atenemos a ciertos testimonios de fines de la centuria, habría que concluir que este aspecto del método que nos ocupa fué bastante descuidado. Polo de Ondegardo se lamenta de la negligencia en que incurrieron los misioneros al prescindir de la refutación teórica de la idolatría, y la considera como un yerro tan grande, que, al decir de los mismos indios, a ella se debía el sincretismo religioso en que muchos de éstos abocaron una vez abrazado el cristianismo [10]. El *Confesonario* de Lima no es explícito sobre este punto, pero quizá haga una alusión velada respecto del particular, al insistir sobre la necesidad de la misma [11]. De todos modos, Acosta se expresa con claridad meridiana, y afirma sin ambages que cuanto contra la idolatría se predicaba era «poco y frívolo» [12].

Refiriéndose, con todo, exclusivamente al Perú, y proferidos en un momento de franco declive misional, con el aditamento de pertenecer a un período ya bastante tardío en el que la masa de los indios se podía considerar como definitivamente incorporada al cristianismo, estos testimonios

---

[10] Polo de Ondegardo, *Relación de los fundamentos*, 26 de junio de 1571, en *Informaciones*, I, 82.

[11] *Confessionario para los curas de indios*, 2r.

[12] Acosta, *De procuranda*, 517.

lo único que nos revelan es que, a fines de siglo, la refutación teórica de la idolatría había declinado en lo que fué el Imperio de los Incas. Cosa lamentable, puesto que, al parecer, a pesar del ambiente cristiano circundante, aun se hacía necesaria dicha refutación, pero que siendo otras las circunstancias reinantes, si no en las diversas partes de Indias por esta misma época sí en el período que precedió a ella, no nos autoriza a ver reflejado en dichos testimonios un estado de cosas que viniese subsistiendo con anterioridad.

Lo cual, sin embargo, tampoco quiere decir que a lo largo del siglo la labor interna sobre el indio para minar en sus fundamentos la adhesión a la idolatría ocupara un puesto preeminente en su catequización. Anteriormente examinamos ya aquellas afirmaciones que parecían dar a entender que, en ocasiones, se comenzaba la predicación refutando las idolatrías paganas. Pero aun cuando esto se hiciera así, la importancia que en la práctica a ella se le concedió fué siempre bastante discreta, y en relación con la amplitud adquirida por la enseñanza directa de las verdades de la fe, aparece como positivamente pobre. Sólo que lo que a fines de la centuria se podía considerar como una deficiencia, precisamente quizá porque entonces la intensidad de esta refutación hubiese descendido todavía más en su nivel existiendo para ello menos razones que justificaran el descenso, la conducta seguida en años anteriores, a pesar de no sobresalir en ella, tampoco se puede considerar como una negligencia. Probablemente los misioneros abrigaban el temor de que el roce excesivo con las concepciones idolátricas de los indígenas, aunque fuese para refutarlas, sería perjudicial para éstos porque contribuía a mantenerles vivo su recuerdo y despertar en ellos la añoranza. Por otra parte, insistieron suficientemente en el aspecto positivo de la religión cristiana. Con este sistema conseguían a la vez dos objetivos, puesto que mientras explanaban directamente el cristianismo, indirectamente quedaba refutada la idolatría debido a su posición antagónica con aquél: la aceptación positiva de una verdad lleva consigo el acatamiento de ésta, y expele de la mente, de una manera automática, la concepción errónea contraria.

Esta es la razón por la que si examinamos, por ejemplo, las *Doctrinas*, modelos insustituíbles de la predicación de los misioneros, apenas si se encuentra en ellas más refutación directa de la idolatría que la estrictamente necesaria, y aun entonces reviste siempre un carácter de ocasional. Es decir, no se le presta a ella una atención ex profeso, sino que se toma pie de la exposición de una verdad, en general con ocasión de la doctrina sobre Dios, para demostrar, siempre de una manera brevísima, la falsedad de las deidades paganas. Y lo más notable es que la última conclusión a que se llega no es tanto la falsedad de éstas (aunque también se indica expresamente, como no podía ser menos), cuanto la verdad positiva que se quiere hacer resaltar por medio del contraste establecido entre nuestro Dios y los de los indios. Dada la manera positiva en que están enfocadas

las *Doctrinas*, esto último interesa más, y lleva incluído en sí lo primero. Ellos nos explica también el porqué para sacar a los indios de ciertos errores que no decían relación directa con los dioses, pero que eran ocasión de prácticas supersticiosas (la concepción cosmogónica, por ejemplo, y la del origen de la humanidad, por no citar más que algunas), tanto en las *Doctrinas* como fuera de ellas, más que demostrar el absurdo de los mismos se prefiriera darles una explicación positiva acorde con la revelación cristiana.

Un método de esta clase no carece de cierta nota de profundidad, quizá excesiva estando dirigido a operar sobre mentalidades tan superficiales y dadas a juzgar de las cosas de una manera tan concreta como eran las de los indios. Por ello es justo reconocer que, aun respetando las razones que para obrar así impulsaron a los misioneros, revela un mayor conocimiento de la realidad (fruto quizá de la constatación de la inoperancia de la táctica anterior) la posición de aquellos que propugnaron una refutación detallada de todos y cada uno de los errores en que estaban envueltos los indios. En favor de este método abogaron Acosta y Avila [13], y antes que ellos ya los dominicos de Guatemala, en los Capítulos de Cobán de 1558 y 1578, habían determinado hacer un examen exhaustivo de todas y cada una de las idolatrías que los indios practicaban, con el fin de refutarlas punto por punto, llegando dos de ellos a escribir sendos libros en los que se elencaban las mismas con todo detalle a fin de que los misioneros supieran a qué atenerse [14]. Táctica esta recogida en 1573 por el Rey de España, quien preceptuó a cada doctrinero redactar un elenco detallado, para uso particular suyo, de cuanto adoraban los indios [15], y llevada a efecto más tarde, de una manera general, por el *Confesonario* de Lima [16].

Hasta qué punto se llevó a la práctica realmente este sistema no es fácil de determinar. Modelos del mismo solamente conocemos uno, si bien sea perfecto en su clase: el de Sahagún, quien se detiene a demostrar, basado en la Sagrada Escritura, la falsedad de cada ídolo de los mexicanos [17]. De todos modos, no parece haber adquirido una gran extensión, y ciertamente no llegó a predominar sobre el primero, puesto que Quiroga se lamenta de la extrema dificultad de llevarlo a la práctica, debido a la

---

[13] Acosta, *De procuranda*, 525; F. de Avila, *Prefación al libro de los sermones u homilías en la lengua castellana y la índica general quechua*, Lima 1918, 83-4. Esta *Prefación* se encuentra incluída en la *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, vol. XI, 57-98.

[14] Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 300-1.

[15] *Real Cédula* de El Escorial 3 de julio de 1573, en Garcés, *Libro de cabildos de Quito*, 246-7.

[16] *Confessionario para los curas de indios*, apéndice s. p.

[17] Sahagún, *Historia general*, 1, 54-62. Esta refutación de la idolatría hecha por Sahagún la reproduce también J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México 1886, 309-314.

repugnancia que experimentaban los indígenas en declarar todas sus especies de idolatrías [18].

Sea de ello lo que fuere, persuadir teóricamente a los indios de la falsedad de sus concepciones idolátricas no ofrecía especial dificultad. Magistralmente se expresa a este respecto el *Confesonario* de Lima, donde se dice que «es cosa fácil de hacer, porque ellos tienen en sí muy poco fundamento, como son cosas de burlería y disparate... Mayormente que es cosa averiguada y por hombres de experiencia advertida que son estos indios de suyo tan sujetos, y la mentira tiene tan pocas raíces, que con sólo entender ellos que los entienden se dan por vencidos, y con sólo referirles sus engaños y abusos se rinden a la verdad, como el ladrón que, en manifestándole su hurto, se corta» [19].

Pero si en el aspecto intelectual la posición del indio era en extremo frágil, la idolatría estaba entrelazada indisolublemente con ciertos aspectos sentimentales del indígena, que imprimen a este método uno de sus más llamativos caracteres [20]. Por eso, gran parte del mismo se invierte en disgregar el aspecto idolátrico de una cosa, de su aspecto sentimental, quedando con ello virtualmente refutado el fundamento de aquélla.

Hechas estas observaciones generales, veamos cómo argumentaban los misioneros en sus intentos de refutar teóricamente la idolatría.

La conciencia del error en los indios.

Enfocando la cuestión desde un punto de vista sicológico, merece estudiarse en primer lugar el procedimiento a que en Indias se recurrió de infundir en los indígenas, como medio para socavar en ellos la fe en sus dioses, la conciencia de no haber sido hasta entonces sino algo así como unos infelices descarriados que habían equivocado lastimosamente el camino víctimas de ridículos engaños en sus creencias.

Pero nada de raciocinios para ello. Insistiendo una y mil veces sobre lo mismo, los indios terminarían por persuadirse de que, en efecto, hasta entonces habían vivido en el error.

«Habeis andado como hombres sin seso ni entendimiento, que no saben lo que hacen», se les dice, ya al comenzar, en la *Doctrina christiana* de Fr. Pedro de Córdoba [21]. Y se les repite luego en este y otros lugares con

---

[18] Quiroga, *Coloquios de la verdad*, 112.

[19] *Confessionario para los curas de indios*, 2v-3r. Véase también Sahagún, *Historia general*, ed. Bustamante, I, México 1829, 47.

[20] Quizá sea a esta dificultad a la que se referían los franciscanos de Nueva España cuando en 1532 afirmaban que «es muy necesaria la ayuda de Dios y favor de S. M. para que se dé crédito a quien desea alumbrarlos y hacerles creer que son engaños y falsedades» [las creencias de los indios]. (*Relación de la genealogía y linaje de los señores de Nueva España*, hacia 1532, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, III, 268-9.)

[21] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 4 y 66.

machacona insistencia. A veces se les advierte simple y llanamente de que estaban equivocados en lo que creían; a veces se pasa más adelante y se les hace ver cuán sumidos debían estar en el error, cuando el verdadero Dios, el de los cristianos por supuesto, apiadado de ellos, tuvo que valerse nada menos que del envío de los religiosos a sus tierras para sacarlos de la ceguera en que se encontraban sumidos [22], y en ocasiones se llega a intentar impresionarlos proponiéndoles su estado no ya como una simple equivocación, inculpable por parte de ellos, sino como una cosa ridícula, o como algo absurdo y completamente irrazonable: «Dime, loco» y «no seas tonto», le apostrofa al indio el *Confesonario* de Lima [23], y en la *Doctrina* de los dominicos de Nueva España se les aseguraba que «no conocíais a vuestro verdadero criador y señor Dios; ni tampoco le servíais, ni obedecíais: mas siempre andabais desatinados y sin juicio y turbados» [24].

Pero lo peor no era eso. La tragedia, o si se quiere, la ridiculez de su engaño estribaba en que los fautores de él habían sido, por una parte, el demonio, es decir, precisamente su enemigo, y por otra, los hechiceros, esto es, aquellos a quienes los indios consideraban como sus oráculos en materia de religión, pero que en realidad no superaban la talla de vulgares embaucadores, de quienes los indios eran víctimas dignas de compasión.

«El diablo—aconsejaba el *Tercer Catecismo* de Lima se dijese a los indios—se está riendo y haciendo burla de vosotros, que como a niños sin sesos os tiene engañados y con tales niñerías y embustes. ¿Quién pensais que inventó todo esto? El diablo para que se condenen los hombres. ¿Quién os persuade a que adoreis las guacas? El diablo» [25].

Ahora bien, si en realidad había sido el demonio quien había engañado a los indios, ¿cómo éstos no se habían dado ya cuenta de ello anteriormente? Porque era demasiado fácil, y al mismo tiempo excesivamente duro, afirmar que todos ellos no habían sido más que unas víctimas incautas, completamente ciegas en todo cuanto hasta entonces habían venido cre-

---

[22] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 4 y 66, 8 y 70; *Doctr. en lengua esp. y mexicana*, 13r, 13v-14r, 20r-v; Focher, *Itinerarium catholicum*, 22v, 23r.

[23] *Confessionario para los curas de indios*, 24r-, 25r.

[24] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 14r.

[25] *Tercero Cathecismo*, 107r-v; Feria, *Doctrina christiana*, 15r, 21v-22r.

La idea de que era el demonio quien había engañado a los indios induciéndolos a idolatrar parece haberle sido muy inculcada a los nativos por parte de los misioneros. Un síntoma de ello lo tenemos en lo que refiere Motolinia. Cuando los franciscanos se disponían en cierta ocasión a abandonar el convento de Xochimilco, los indios intentaron disuadirlos, entre otras, con la siguiente razón: «Pues si ahora nos dejais ¿a quién iremos? que los demonios otra vez nos querrán engañar como solían y tornarnos a su idolatría» (Motolinia, *Historia de los indios*, 135; Mendieta, *Historia eclesiástica*, 328; Torquemada, *Monarquía indiana*, III, 309). Esta observación, nacida espontáneamente de los indios, revela cuán inculcada les tenían los franciscanos la idea de haber sido víctimas de un engaño por parte del demonio.

yendo. A solucionar esta posible dificultad por parte de los indios acude Pedro de Feria. Y recurre para ello a un ejemplo. Antes de la llegada de los misioneros—les asevera a los indios—las tinieblas y la oscuridad invadían su mente. Ellos, pues, caminaban por el terreno religioso como el viandante que emprende un viaje de noche, a quien los árboles y las piedras se le semejan hombres, y le dan la impresión de que se mueven. Bastó que viniera alguien (en este caso el demonio) que susurrara a los oídos de los indios que los palos y las piedras eran dioses, para que ellos, imposibilitados de discernir la verdad debido a las tinieblas que los rodeaban, los tomaran en realidad por tales, de la misma manera que el viandante toma por seres animados a cosas que no lo son [26]. El ardid de que el demonio se valió para ello, prosigue el mismo Pedro de Feria, fué el siguiente: algunos reyes y tiranos antiguos, soberbios como eran, preceptuaron a sus vasallos que les hicieran estatuas, a las que debían reverenciar como a la misma persona del tirano. La oscuridad en que aquéllos vivían dió ocasión a que, andando el tiempo, terminaran por adorar como a dioses a estas mismas estatuas. Engañados así inicialmente los hombres, aprovechándose de la situación, «multiplicó el demonio los errores, persuadiendo a los hombres a que para cada cosa tuviesen dios» [27].

Llegada la claridad de la luz, los indios hubieran podido muy bien darse cuenta del ridículo engaño en que habían incurrido [28]. Pero es que había otros que estaban interesados en que los indios prosiguieran engañados. Por eso, es el *Tercer Catecismo* de Lima quien, con un lenguaje lleno de colorido, imposible de sustituir sin privarlo de su valor, se encarga de abrir los ojos a los indígenas y señalar a los hechiceros como los portavoces visibles del padre de las mentiras. Los señala y los ridiculiza despia-

---

[26] FERIA, *Doctrina christiana*, 22r.

[27] FERIA, *Doctrina christiana*, 63r. Obsérvese que esta explicación no es sino la que da el *Libro de la Sabiduría*, cc. 12-16, y que también Sahagún la aduce, transcribiéndola a la letra, antes de exponer su propia refutación sobre la que basa en gran parte ésta (SAHAGÚN, *Historia general*, I, 54-62). Antes de la transcrita, Pedro de Feria aportaba también otra explicación de lo mismo, pero en el ejemplar de la *Doctrina* existente en la Biblioteca Nacional de Madrid, y que es el que hemos consultado, las páginas en que iba expuesta se encuentran completamente en blanco. Los folios se conservan, e incluso les correspondía estar paginados, pero carecen en absoluto de texto.

Es curioso advertir que Motolinia, antes de abordar en sus *Memoriales* el tema de la idolatría que antes de su conversión practicaban los indios, se detiene a explicar, basado también en el *Libro de la Sabiduría*, el origen de los ídolos y cuándo comenzaron a ser adorados (MOTOLINIA, *Memoriales*, ed. L. García Pimentel, México 1903, 237-238). Quizá pueda verse en este hecho no solamente un reflejo de la importancia que a este argumento le atribuían los misioneros, sino también una preocupación del franciscano por refutar anticipadamente y por escrito una cosa que, precisamente por estar destinada a la imprenta, podía caer algún día en mano de los indígenas.

[28] FERIA, *Doctrina christiana*, 23v.

dadamente. Recogiendo una idea antes apuntada, del mismo modo que el Dios verdadero, amante y compadecido de los indios, les había enviado los religiosos para que les instruyesen en la verdad, así también, dice el *Catecismo*, el demonio, que los quería mal, «envía sus ministros, que son estos viejos hechiceros, para que engañen a los hombres. ¿Vosotros no veis —prosigue dirigiéndose a los indígenas—que estos hechiceros son unos necios y tontos y miserables, que no saben más de mentir y engañar? ¿No veis cómo todo cuanto hacen y dicen es por comer y beber, para que les deis plata y ropa y comida? ¿No veis que las más veces, y casi siempre, os mienten...? ¿No veis cómo viven mal y son peores que vosotros, que ni saben lo que está por venir, ni saben las cosas secretas..., ni saben curar enfermedades..., y si alguna vez aciertan es a caso..., y cuando no sucede lo que dicen echan la culpa a vosotros, diciendo que no ofreceis bien...?» [29]. En una palabra, que cuanto los hechiceros les decían, «todo es mentira y maldad, y ellos son unos pobres y desventurados y tontos, y os engañan porque les deis de comer, y os llevan al infierno, donde ellos arderán para siempre jamás con el diablo [30]. Abiertos de esta manera los ojos de los indios, concluye el *Confesonario* de Lima haciéndoles una breve exhortación que resume todo lo dicho y deduce su consecuencia: «Déjate de hechiceros mentirosos que no quieren sino comer de tu hacienda y engañarte» [31].

Argumentos de esta clase, exentos por un lado de todo esfuerzo de especulación, y relacionados por otro con materias que los indios podían comprobar por sí mismos, y que si constataban su veracidad, no podían menos de irritarse ante ésta, estaban llamados a producir un efecto demoledor. Tenemos a este respecto un ejemplo suficientemente claro en el caso de los hechiceros de Vilcabamba, de cuya falsa predicación en 1575 pronto se percataron los indígenas y reaccionaron contra ella, no siendo difícil adivinar en el cambio la mano de los misioneros, quienes estarían al acecho para sorprender en cualquier desliz a los falsos predicadores, y razonar a base del no cumplimiento de sus predicciones [32].

Los indios, pues, habían estado simple y llanamente equivocados en la

---

[29] *Tercero Cathecismo*, 109r-v. Véase también Loaysa, *Instrucciones para la doctrina*, Lima 15 de febrero de 1549, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 3, 144.

[30] *Tercero Cathecismo*, 25r. El raciocinio del *Catecismo* se basa en la conducta inmoral que de hecho llevaban los hechiceros y en lo costoso que resultaban para los indios los sacrificios a los dioses ejecutados por ellos. A este respecto se nos dice que repudiaban a la mujer legítima y vivían amancebados con otras varias; que a veces propinaban veneno a aquellos a quienes querían matar; que para ejecutar los sacrificios exigían de los indios reses, lana, maíz, vestidos, e incluso oro (Véase *Hist. gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, 11, 91, 99, 109, 111, 119).

[31] *Confessionario para los curas de indios*, 25v, 63v.

[32] Molina, *Fábulas y ritos de los Incas*, 82.

religión que ancestralmente habían venido creyendo y practicando, y este error era tanto más ridículo y bochornoso cuanto que les había sido inoculado por seres tan despreciables e indignos de ser creídos como el demonio y sus hechiceros. Admitir esto era ya un paso trascendental. Y, sin embargo, si nos atenemos a lo que les acaeció a los doce apóstoles franciscanos de México, no estribaba aquí la dificultad en admitirlo. A juzgar por las objeciones que los caciques presentaron a dichos misioneros, ellos, por su parte, estaban dispuestos a reconocer que quizá personalmente hubieran errado en sus concepciones religiosas. Pero éstas las habían heredado de sus mayores, y ¿no era demasiado duro admitir (téngase en cuenta el peso de autoridad que ante los indios ejercían las enseñanzas de sus antepasados) que también éstos habían estado largos siglos equivocados en lo que creían? [33].

Para un pueblo de mentalidad primitiva como era el indio, cuya religión era ante todo una religión de autoridad, un argumento de esta clase entrañaba un valor irrecusable. Por eso vemos que el *Tercer Catecismo* de Lima no duda en socavar fundamentalmente esta objeción, afirmándoles a los indios que ciertamente en sus creencias ellos no hacían más que acatar las enseñanzas de sus antepasados; pero esto no ofrecía obstáculo ninguno para que fueran falsas, puesto que su autoridad quedaba minada desde el momento en que si ellos les enseñaron esto, fué «porque sabían poco y eran como niños en el saber de Dios» [34]. Es decir, tan niños y tan ignorantes como antes vimos se les había dicho a los indios que lo eran ellos mismos.

Es, con todo, Bernardino de Sahagún quien esgrime implacablemente el argumento del yerro de los ancestrales indígenas para demostrarles la poca fe que merecían. Y lo hace no ya de una manera general, sino aplicándolo a casos concretos. Partiendo del principio de que «por ignorar vuestros antepasados las verdades de la Escritura se dejaron engañar de diversos errores de los demonios vuestros enemigos», va haciendo un elenco de las principales deidades que los indígenas adoraban, insistiendo y demostrando cómo aquéllos se equivocaron lamentablemente en el culto y cualidades que les atribuyeron a cada una: «Los antepasados—les asegura—erraron en divinizarlo [a *Queatzalcoatl*]»; «erraron asimismo en la adoración de la diosa *Tcidacoatl*, a quien creían capaz de dañar a los mortales, lo cual fué una gran locura, pues sólo Dios es quien libra de ellos... En otras muchas cosas los demonios engañaron a vuestros antepasados y burlaron de ellos, haciéndoles creer que algunas mujeres eran diosas... Otros muchos dioses

---

[33] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 312.

Sobre el influjo especial que ejercen sobre los individuos de un pueblo primitivo las creencias de sus ancestrales, véase G. de Escalante, O. F. M. Cap., *El problema psicológico de la conversión*, en *Missionalia Hispanica*, 3 (1946) 223-231.

[34] *Tercero Cathecismo*, 29r. Véase también *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 145r; Valdivia, *Nueve sermones*, 32.

no tan principales como los ya dichos inventaron vuestros antepasados, uno de los cuales y muy común es el dios del fuego, al cual llamaron *Xiuhtecutli*...: grande ceguedad fué ésta de vuestros antepasados que a la criatura irracional que crió Dios para el servicio de todos los hombres, la adorasen por dios, como si entendiese... Otro desatino mayor que todos los ya dichos os dejaron vuestros antepasados, que los montes sobre que se armaban los nublados, como son el volcán y la Sierra Nevada... y otros semejantes, los tenían por dioses... Esto [el comer ciertas imágenes que hacían los antepasados] más parece cosa de niños y sin seso que de hombres de razón... Otras locuras sin cuenta y otros dioses sin número inventaron vuestros antepasados» [35].

La conclusión, pues, que se imponía, era que ya no sólo los indios, personalmente, estaba en el error, sino que lo habían estado asimismo aquellos a quienes los indígenas consideraban como los transmisores de la verdad, y en quienes ellos fundamentaban sus creencias. Y todavía más. Los errores en que habían vivido no eran unos errores cualesquiera cuya aceptación pudiera parecer excusable. Eran errores ridículos, locuras, desatinos, cosas más propias de niños que de hombres sensatos, desvaríos de seres sin seso ni entendimiento, como aseguraban, crudamente, los misioneros.

Ante este argumento del ridículo, a los indios no les quedaba más opción que admitir haber estado equivocados hasta entonces. Adquirida esta conciencia de haber vivido en el error, todo su sistema religioso quedaba socavado en sus mismos fundamentos.

Los ídolos no eran dioses.

Inoculada en los indios la conciencia de haberse equivocado en cuanto creían, estaba echada la primera base por la que todas sus idolatrías quedaban derrumbadas de un solo golpe. Pero el indio, ya lo insinuamos antes, necesitaba también una refutación concreta de las mismas, y a ella se aprestaron los misioneros esgrimiendo multitud de razones, no demasiado científicas ni concluyentes (aunque no faltan tampoco éstas), pero sí al alcance perfecto de la facultad intelectual de los indígenas y, sobre todo, en concordancia con su sicología sentimental e infantil.

Después de todo, no eran las razones profundas las más aptas para

---

[35] SAHAGÚN, *Historia general*, I, 68-74; GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía mexicana*, 311-4. Obsérvese el principio fundamental de que parte Sahagún: los indios habían errado por ignorar la Sagrada Escritura. Quizá esté en relación esta idea con aquella otra expresada por Cristóbal de Molina, el cuzqueño: «Causóse todo esto [los errores de los indios], además de la principal causa que era no conocer a Dios y darse a vicios e idolatrías, no ser gente que usaba de escritura, porque si la usaran no tuvieran tan ciegos, torpes y desatinados errores y fábulas» (MOLINA, *Fábulas y ritos de los Incas*, 17).

convencer a los indios. El mismo Acosta lo dice. Según él, no se necesitaba recurrir, con este fin, a sutiles argumentos, sino que bastaba resumir, de una manera breve y clara, las objeciones que estaban a la vista de todos, repitiendo las cuales, exagerándolas, insistiendo una y otra vez en su poco fundamento, y haciendo recurso a la experiencia de los mismos indios, demostrarles la poca consistencia de sus creencias [36].

Esta fué precisamente la táctica seguida por los misioneros. El ejemplo más patente de ello lo tenemos en el método adoptado por los doce apóstoles franciscanos de México. Comenzaron por asentar el principio de que los ídolos, lejos de ser dioses y poseer los atributos que los indígenas predicaban de ellos, eran nada menos que auténticos demonios, enemigos de aquellos que los adoraban. La aserción pareció demasiado atrevida a los caciques, y presentaron sus objeciones. Los misioneros las fueron tomando una por una y las desbarataron. Al fin, los nobles indios se rindieron [37].

Lo mismo que los franciscanos procedieron también, de una manera más o menos explícita, cuantos conocemos haberse detenido en refutar teóricamente la idolatría. El punto de partida consistía en colocarse en el mismo plano que los indios, y recoger su creencia de que los ídolos eran los dadores de cuanto los indios poseían, y a quienes éstos debían todo; había, pues, que acatarlos como dioses [38].

Ahora bien. Si esto era verdad, argüían inmediatamente los misioneros, se seguía automáticamente de ello un primer absurdo: la pluralidad de dioses. En ocasiones, los misioneros no se detienen ex profeso a demostrar la imposibilidad de la existencia de más de una deidad, contentándose con afirmar de un modo tajante y positivo, la existencia de un Dios sólo: «porque no hay sino un solo Dios, y es éste que os predicamos» [39]. Así, dogmáticamente, como se les habla a los niños. La ausencia de razones en este sentido venía compensada con la doctrina, largamente expuesta, de la unicidad de Dios, en consonancia con el método, antes indicado, de insistir más en el aspecto positivo de la religión cristiana que en el negativo. A veces, sin embargo, como lo hace Sahagún, estos argumentos alcanzan una extensión inusitada, razonando a base de la Escritura. «Por relación de la Sagrada Escritura—dice—sabemos que no hay ni puede haber más Dios que uno, criador de todas las cosas, y gobernador y conservador de todas ellas, como arriba queda dicho: "Non est enim alius Deus quam tu, cui cura est de omnibus"... Síguese de aquí claramente que *Vitzilobuchtli* no es dios, ni tampoco *Tlaloc*, ni tampoco *Queatzalcoatl; Cioacoatl* no es diosa,

---

[36] Acosta, *De procuranda*, 521-2.

[37] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 308-9, 312-4, 301.

[38] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 7 y 69; Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 308; Sahagún, *Historia general*, I, 63-74; García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, 309-314.

[39] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 7 y 69.

Tzaputlateua no es diosa, *Cioauteteu* no son dioses...», y sigue así enumerando por su nombre un conjunto complexivo de veintiseis dioses y diosas, a quienes niega escuetamente su carácter de divinidades [40].

El argumento de Sahagún es, como se ve, de tipo escriturístico. Basado en la razón natural y arguyendo ab absurdo, esgrime otro Pedro de Feria: «No hay más de un Dios sólo, no de palo, ni de piedra, sino verdadero Dios vivo. ¿Quereis ver—prosigue dirigiéndose a los indios—cómo no hay más que un Dios sólo? ¿y que los dioses que vosotros antiguamente adorábades no eran dioses, sino que os tenía el demonio engañados? Decidme: si un Dios es todopoderoso ¿para qué eran todos los demás dioses?; ¿en qué entendían?; ¿estaban, por ventura, baldíos y ociosos? Y si ninguno de ellos era todopoderoso, verdaderamente os digo que ninguno de ellos era Dios, porque Dios es todopoderoso» [41].

Luis de Valdivia demostraba esta misma verdad a base de una semejanza. No podían existir muchos dioses, de la misma manera que no podía haber muchos señores en una misma ciudad o nación. Allí donde son varios los que mandan, arguye el jesuíta, sobrevienen inmediatamente las discordias entre ellos. Uno se quiere sobreponer al otro, ambos luchan entre sí por la hegemonía personal, y con la guerra viene la destrucción. Entre los dioses, en el caso de haber más de uno, acontecería lo mismo. Si un dios estaba en la tierra, lucharía contra el que estaba en el cielo, o los de una parte y de la otra lucharían entre sí. No habría paz, por lo tanto, ni en el cielo ni en la tierra [42].

La Escritura, pues, y la razón demostraban la imposibilidad de que todas las deidades índicas fueran dioses de verdad. Dando un paso más hacia adelante, prueban que ya no todas lo podían ser, sino que de hecho no lo eran ninguna. Pedro de Feria esgrime para ello un argumento verdaderamente curioso. No recurre con este fin a altas y profundas razones, sino a la experiencia cotidiana de los indios. Apenas iniciada su *Doctrina*, deja ya asentado que el cuerpo del hombre es una cosa despreciable: «Mirad—les dice a los indios—lo que echais por la boca, por las narices, por los ojos, por los oídos y por todas las demás partes: todo es estiércol y basura y cosas de grandísimo asco.» Debido a que el cuerpo es, en sí, sucio, no quiere más que cosas abyectas: comer con exceso, embriagarse, dormir como bestia, jugar y entregarse a deshonestidades y a todos los vicios. Colocados estos principios, vuelve a dirigirse a los indios y les pregunta: «Decidme, hijos, cuando os sajábades las lenguas, y orejas, cuando los sacerdotes

---

[40] Sahagún, *Historia general*, I, 63; García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, 309.

[41] Feria, *Doctrina christiana*, 22r.

[42] Valdivia, *Nueve sermones*, 32. La fuerza del argumento esgrimido por el jesuíta estriba en que su conclusión se oponía a la realidad, pues había acabado de demostrar el orden y hermosura que reinaba en el universo (*Ibid.*, 30-1). El argumento está basado en el *Tercero Cathecismo*, 29r-v.

en los templos de los demonios sacrificaban hombres, cuando hacíades cualquier otra cosa de las que mandaba vuestra religión antigua, ¿qué pretendíades en lo hacer? ¿qué pedíades a vuestros falsos dioses? Sólo pedíades ser libres de enfermedades, vivir mucho tiempo en este mundo, tener bienes temporales, haber hijos, gozar de este mundo; solamente estas cosas del cuerpo estimábades; de solas estas os acordábades y solas éstas pedíades siempre a vuestros dioses.» Siendo, pues, el cuerpo lo que era, y no pidiendo los indios más cosas para el cuerpo, los dioses de quienes la solicitaban —concluye Pedro de Feria—eran seres de dignidad harto menguada [43].

Esto, aun suponiendo que unos dioses tan viles otorgaran lo que se les pedía. Pero resulta además que mal podrían ser dioses aquellos que no sólo no eran dadores de los bienes que los indios decían proceder de ellos, sino que positivamente infligían males a sus adoradores. «Si ellos son dioses dadores del ser y de la vida—argüían los doce apostóles franciscanos de México—, ¿por qué son engañadores y burladores? ¿por qué os atormentan y fatigan con diversas aflicciones?» [44]. Pero ¿es que los dioses atormentaban a los indios? Aquí estribaba el argumento aquiles de los misioneros, y parece como que éstos se gozan en relatar, saboreándolas, todas las injusticias de que los indios eran objeto por parte de sus ídolos. Sabían que esto hería en lo hondo la sensibilidad de los indígenas, y por ello se detienen largamente en ponerles ante los ojos los males que les ocasionaban: sacrificios cruentos de seres humanos, maceraciones de los cuerpos, cortes de la lengua, de orejas, etc., etc. [45] Cosas, por otra parte, que no se podían atribuir sino a los dioses mismos, pues eran los indios los primeros en reconocer como dioses a *Vitzilobuchtli*, por ejemplo, a quien calificaban de «nigromántico, amigo de los demonios, enemigo de los hombres, feo, espantable, cruel, revoltoso, inventor de guerras y desasosiegos», o a *Tezcatlipuca*, de quien «decían que perturbaba toda paz y amistad» [46]. triste realidad esta, reconocida por los mismos indios, pues, como les argüían los doce apóstoles franciscanos, «esto por experiencia lo sabeis, que cuando estais afligidos y angustiados con impaciencia los llamais de putos y vellacos,

---

[43] Feria, *Doctrina christiana*, 3r-4v. Es curioso observar que el dominico intente demostrar a los indios la bajeza de sus dioses basado en que cuanto los indios pedían a éstos eran cosas temporales, cuando inmediatamente después, es decir, en la página 5r afirma expresamente que cuando se dirigían al Dios verdadero eran también sólo cosas temporales las que solicitaban de él. Si el argumento valía respecto de los ídolos, tenía también que conservar necesariamente su valor en el caso del Dios de los cristianos. Naturalmente, Pedro de Feria se guarda muy bien de deducir la conclusión a que abocaba el hecho en su manera de argumentar. Incluso quizá no aluda a esta costumbre de los indios sino para recriminarla, como de hecho lo hace, anticipándose así a la objeción que los indios le pudieran presentar.

[44] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 308.

[45] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 7-8 y 69, 21 y 82.

[46] Sahagún, *Historia general*, I, 66-7; García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, 311.

engañadores, viejas arrugadas», y los representaban en imágenes «espantables, sucias, negras y hediondas» [47].

Conclusión: que «de esta condición son vuestros dioses a quienes adorais y reverenciais: antes son enemigos matadores y pestilenciales que no dioses» [48].

La diatriba era dura, y los argumentos, de peso. Pero aun prescindiendo de éstos, existían todavía otras razones por las que los ídolos no podían ser dioses.

Y es que, en primer lugar, si lo hubieran sido, habrían salido en defensa de sus adoradores. Bien convencidos estaban de esto los indios, pues veían una relación estrecha entre los dos factores: Dios-victoria de los cristianos y huacas-derrota de los indígenas, como lo demuestra el hecho de que para persuadir a los indios del Cuzco en 1571-1575 de la resurrección general de las huacas, los hechiceros del Perú no encontraron mejor argumento que pronosticarles la victoria inminente de los dioses sobre los cristianos o españoles [49]. Y, sin embargo, arguye el *Tercer Catecismo* de Lima, «¿por ventura las guacas defendieron a vuestros antepasados de los Viracochas?» [50]. No, no sólo no los defendieron, pero fueron incapaces, responden los doce apóstoles franciscanos de México, para librarlos de las manos de los españoles [51]. Por su parte, el franciscano Fr. Pedro de Garrovillas, misionero en Michoacán, aseguraba a los indios mientras les quemaba sus dioses: «Levantad los ojos al cielo y ved quién hace esto, porque si éstas fueran imágenes del Dios verdadero, no consintiera quemarlas con tanto vilipendio;

---

[47] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 308-9.

[48] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 308-9; Sahagún, *Historia general*, I, 66; García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, 311; Córdoba, *Doctrina cristiana*, 8 y 70.

[49] Molina, *Fábulas y ritos de los Incas*, 79. Que los infieles veían estrecha relación entre la potencia de los dioses y el triunfo de las armas de quienes los adoraban, se deduce también con suficiente claridad del siguiente hecho. En 1552 los indios infieles de Puchatla y Lacandon atacaron de improviso la aldea de Ciudad Real de Guatemala, habitada por españoles e indios ya cristianos. Habiendo realizado el ataque de noche e inesperadamente, no les fué difícil posesionarse de la aldea, efectuado lo cual se entregaron a matar y cautivar a sus habitantes, sacar los corazones a los niños y rociar con su sangre las imágenes de la iglesia cristiana. Viéndose posesionados del triunfo, lo relacionaron espontánea e inmediatamente con la divinidad y comenzaron a clamar en alta voz: «Cristianos, decid a vuestro Dios que os defienda» (*Real Cédula a la Audiencia de los Confines*, Valladolid 22 de enero de 1556, en *Disposiciones complementarias*, I, 74-5. Véase también Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 620-1). De hecho, Valdivia se detiene expresamente a decir que la victoria o derrota de las armas no tiene relación con los ídolos, sino que depende de la voluntad de Dios (Valdivia, *Nueve sermones*, 44). Tal vez esta manera de argumentar de Valdivia esté en relación con la dura lucha que los españoles tuvieron que sostener con los araucanos, en la que no siempre salían victoriosos.

[50] *Tercero Cathecismo*, 107v.

[51] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 301; Acosta, *De procuranda*, 524.

pero como son del demonio que os trae engañado, por eso arden tan aprisa» [52]. El argumento hería una fibra delicadísima de la sensibilidad de los indios. De hecho, en México dió lugar a un altercado entre los caciques y sacerdotes de los ídolos. Una vez suficientemente explicado por los Doce, parece que fué decisivo para que aquéllos se rindieran ante su evidencia [53].

Aún más. Resulta que los ídolos no sólo no defendieron o ayudaron a sus adoradores contra los cristianos, sino que ellos mismos, personalmente, desaparecieron de ante la vista de éstos. Pedro de Feria se los representa a los indios algo así como seres cobardes y traidores, quienes, ante la presencia del peligro, lejos de demostrar fortaleza y salir a la defensa de sus incondicionales, fueron ellos los primeros en huir cobardamente y dejar a éstos abandonados a la suerte: «Si eran verdaderos vuestros dioses —les dice—, ¿qué se han hecho después que vinieron los cristianos? ¿dónde se han ido? ¿dónde están escondidos? ¿dónde se han huído? ¿por qué no vuelven por su ley y religión? Aquí se verá claramente que no eran verdaderos dioses, sino que todo era mentira y engaño grande del demonio» [54].

Por eso, porque, al decir de los misioneros, todo era mentira, porque la realidad que se atribuía a los ídolos no era sino una farsa, un tinglado de fantasía, los indios podían constatar un hecho ulterior que seguramente los dejaría estupefactos. «¿Tú no ves—arguye el *Confesonario* de Lima— que tú eres hombre y hablas y sientes, y nada de eso habla ni siente [el ídolo] más que las piedras de la calle que las pisas y no responden? Y si los llamas y honras, tampoco lo saben ni se les da nada... Pues si las guacas son algo, ¿cómo no se defienden de los Viracochas? ¿No ves que el Padre toma la guaca y la pisa y la deshace? No por eso hace mal...» [55] «Dadme acá la guaca—reta el *Tercer Catecismo* de Lima a los indios para demostrarles prácticamente la verdad del aserto—yo la pisaré delante de vosotros y la haré polvos. ¿Cómo no responde?» [56]

¡Ah!, si respondieran, entonces serían dioses de verdad, y los cristianos los reconocerían como a tales, e incluso todo el mundo se postraría ante ellos. Y, sin embargo, no lo hacen. Signo patente de que no lo son [57].

Pero es que, incluso, añaden Sahagún y Acosta, no sólo no lo eran, sino que ni lo podían ser. Lo dice claramente, arguyen, la Sagrada Escritura, y citan, sobre todo el primero, largos textos de la misma, cuyos argumentos, dice el segundo «todos se reducen a una breve sentencia que pone el profeta

---

[52] Espinosa, *Crónica franciscana de Michoacán*, 182.
[53] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 301.
[54] Feria *Doctrina christiana*, 22v.
[55] *Confessionario para los curas de indios*, 24r-v.
[56] *Tercero Cathecismo*, 170v; Acosta, *De procuranda*, 523.
[57] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 313-4.

Oseas: «el oficial fué el que la hizo, y así no es Dios; servirá, pues, para telas de arañas el becerro de Samaría"» [58].

Y aun prescindiendo de la Sagrada Escritura, ¿cómo iba a ser Dios *Queatzalcoatl*, por ejemplo, si los mismos indios decían que había sido hombre mortal y corruptible, con sólo alguna falsa apariencia de virtud, y lejos de ser una divinidad, «es cierto que murió y está en el infierno»? O ¿cómo lo iba a ser *Xiuhtecutli*, el dios del fuego? Porque «grande ceguedad fué ésta de vuestros antepasados que a la criatura irracional que crió Dios para el servicio de los hombres, la adorasen por Dios, como si entendiese» [59]. O ¿cómo lo iban a ser, por fin, ciertas advocaciones femeninas, cuando «es esta adoración de mujeres cosa tan de burlar y de reír, que no hay por qué hablar de la confutar por autoridades de la Sagrada Escritura?» [60].

Los ídolos de los indios no eran, pues, verdaderos dioses. Pero, de ser la conclusión exacta, objetaron los caciques y sacerdotes a los doce apóstoles franciscanos de México, ¿qué versión daban ellos de lo que eran? [61].

Sin querer, abocaron los indígenas en una de las posiciones más fuertes de los misioneros, y que, junto con las maldades de los ídolos, más se complacían en exponer. Y lo hicieron con una libertad y crudeza que asombra, porque les afirmaron sin ambages ni matiz alguno que sus dioses eran, nada más y nada menos, que auténticos demonios. Y auténticos, no en sentido metafórico, sino plenamente real, porque los misioneros identificaron las deidades paganas con Lucifer y demás ángeles perversos expulsados por Dios del Paraíso. Para ellos, los ídolos o dioses paganos eran algo así como una auténtica representación o encarnación visible del demonio [62]. Siendo, por otra parte, los simulacros de los ídolos cosas completamente inanimadas, sólo así se explica, argüían los misioneros, que los indios llegaran a las aberraciones que creían y practicaban. Porque eran estos malvados demonios, decían a los indígenas, quienes les anduvieron engañando durante largos siglos, requiriéndoles el honor y reverencia que al solo Dios verdadero se debía; y quienes los indujeron a que practicasen los sacrificios humanos y demás cruentas mortificaciones que acostumbraban. Cosas todas, agrega-

---

[58] Acosta, *Historia natural*, 523; Sahagún, *Historia general*, 1, 54-63; García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, 309. Véase también Meléndez, *Tesoros verdaderos*, 1, 323-4.

[59] Sahagún, *Historia general*, 1, 69, 71; García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, 312, 313.

[60] Sahagún, *Historia general*, I, 69-70; García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, 312.

[61] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 314.

[62] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 7 y 69, 8 y 70, 20-1 y 81-2; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 19r, 39v-40v; Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 309; Sahagún, *Historia general*, I, 64, 67; García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, 310, 311; Tello, *Crónica miscelanea*, libro II, 143; *Tercer Concilio Provincial de Lima*, 1582-3, en Sáenz de Aguirre, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 234; Valdivia, *Nueve sermones*, 43.

ban, que «hacían los malditos demonios vellacos para que vosotros ofendiésedes gravísimamente a Dios para que por ellos fuésedes muy atormentados y terriblemente castigados con ellos en los infiernos». En una palabra, «porque os tenían odio y malquerencia» [63].

Esto podía parecer excesivamente duro para los oídos de los indios, pero no cabía duda de que ello era así, ratificaban los misioneros, porque cuanto decían se encontraba expuesto en las Sagradas Escrituras que ellos y otras muchas personas «sapientísimas, grandes y ricas», las sabían, siendo sólo los indios quienes las ignoraban [64].

Siendo, pues, los ídolos auténticos demonios, algo así como sus efigies en la tierra, «¡malaventurados de aquellos que adoran y reverencian y honran a tan malas criaturas, y tan enemigos del género humano...! Adoraban a sus mortales enemigos, y que no solamente no merecen honra ni reverencia, pero merecen ser aborrecidos, detestados y abominados por ser malditos y enemigos de Dios y de todos los hombres» [65]. «Ahora—era la conclusión que se imponía—los debeis aborrecer y para siempre los habeis de olvidar... Y habeis de quebrar y hacer pedazos sus figuras, y habeis de derrocar y disparatar todas las casas y templos de los demonios, y habeis de quemar todas sus casas y haciendas y todos sus sacrificios, todo lo habeis de destruir» [66]. E incluso debían delatar a aquellos que supieran idolatraban [67].

Considerada desde un punto de vista intelectual o teórico, la conclusión no admitía réplica. Sólo que, desafortunadamente, existían para los indios otras razones de tipo sentimental que les impedían llevar a sus últimas consecuencias los principios establecidos por los misioneros, y realizar en la práctica la conclusión deducida por los mismos. Estas razones, ingenuamente confesadas por los caciques de México, se reducían a dos: una de

---

[63] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 39v-40v, 19r; CÓRDOBA, *Doctrina cristiana*, 7-8 y 69, 20-1 y 81-2; POU Y MARTÍ, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 309; ESPINOSA, *Crónica franciscana de Michoacán*, 182; *Tercero Cathecismo*, 107r-v; VALDIVIA, *Nueve sermones*, 43; MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos*, I, 323-4.

Acerca de esto nos dice lo siguiente Motolinia: «Dábaseles a entender quién era el demonio en quien ellos creían, y cómo los traía engañados; y las maldades que en sí tiene, y el cuidado que pone en trabajar que ninguna ánima se salve; lo cual oyendo, hubo muchos que tomaron tanto espanto y temor que temblaban de oír lo que los frailes decían, y algunos pobres desarrapados, de los cuales hay tantos en esta tierra, comenzaron a venir al bautismo y a buscar el reino de Dios, demandándole con lágrimas y suspiros y mucha importunación» (MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 27).

[64] POU Y MARTÍ, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 314; SAHAGÚN, *Historia general*, I, 68; GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía mexicana*, 311.

[65] SAHAGÚN, *Historia general*, I, 64; GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía mexicana*, 310.

[66] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 40v-41r; CÓRDOBA, *Doctrina cristiana*, 21 y 82.

[67] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 81r; SAHAGÚN, *Historia general*, I, 174; GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía mexicana*, 314.

carácter afectivo, basada en el apego a sus tradiciones; de tipo supersticioso la otra, que estribaba en el temor a una posible venganza de sus dioses [68].

Abandonar, en un momento dado, cuanto desde antiguo se venía creyendo y practicando, y romper definitivamente con todas las tradiciones familiares y nacionales para abrazar las importadas por unos extranjeros desconocidos, es siempre un paso duro, y que para los indios, como para todo pueblo pagano, entrañaba una especial dificultad tratándose de materia de religión. El cariño de los indios a sus tradiciones era inconmensurable: bastaba que las hubieran heredado de sus antepasados, cuyos hechos y recuerdo era para ellos sacro [69]. Por otra parte, sus dioses eran deidades que estaban identificadas, o al menos estrecha e indisolublemente asociadas, bien con el *ayllo*, tribu o nación (dios para los españoles y dios para los indios [70]), bien con la misma familia, de la que formaban en cierta manera parte, puesto que los dioses penates, por ejemplo, eran los protectores y representantes de ella, la joya más preciosa de la misma, que heredaba y conservaba el hijo mayor [71]. Sería, pues, cosa desatinada, argüían, abandonar unas creencias y aniquilar unos dioses que no solamente constituían la herencia más preciada de sus ancestrales, sino que para ellos mismos, aun personalmente, lo significaban todo.

Parte de esta objeción la tenían los indios ya resuelta al serles demostrado previamente que sus antepasados habían estado, al igual que ellos, errados en cuanto creían. Pero esta solución era más bien de tipo intelectual, y lo que necesitaban los indios en un caso concreto como éste era una respuesta que les solventase el problema afectivo. Ante la imposibilidad de presentarle una que les satisficiese por completo (a no ser que se quiera ver en la insistencia con que les proponían a nuestro Dios como su Padre un intento de compensación, si bien el fin de ella tendiese más a resaltar el contraste existente entre la maldad de los ídolos y la bondad del Dios de los cristianos), los misioneros, en lugar de atacar directamente la posición de los indígenas, recurrieron al ardid de impresionar a los indios con la amenaza de un castigo tanto temporal como eterno si permanecían apegados a sus tradiciones religiosas. Porque era un hecho, les aseguraron, que, por muy sacras que fuesen sus tradiciones, «eran malditos y malaventurados aquellos que después de haber oído la palabra de Dios y la doctrina cristiana perseveran en la idolatría... Los que tal hacen son hijos del demonio y dignos de gran castigo en el mundo, y en el otro de grande infierno» [72].

---

[68] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 313.

[69] P. de Villagómez, *Exhortaciones e intrucción acerca de las idolatrías de los indios del Arzobispado de Lima*, Lima 1919, 51.

[70] Valdivia siente necesidad de afirmarles expresamente a los indios: «No hay un Dios de españoles y otro de indios» (Valdivia, *Nueve sermones*, 32).

[71] Arriaga, *Extirpación de la idolatría*, 15.

[72] Sahagún, *Historia general*, I, 64-65; García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, 310; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 80v-81r.

Tan grande, que «los idólatras—prosiguen—son atormentados con mayores tormentos que los otros pecadores: sus lloros y sus lastimeras palabras, sus lamentaciones y dolor no remediable en la Sagrada Escritura está escrito» [73]. «Mira que te digo—le apostrofaban otros—que si más tornas a esas maldades [a la idolatría] te castigará Dios secretamente, porque hasta ahora ha disimulado viendo tu ignorancia y poco saber. Ahora, ya que te he avisado de su parte, y te he dicho toda verdad, si no te enmiendas, quizá te enviará un rayo que te parta [74], o un mal rabioso de muerte, como lo ha hecho con otros pecadores idólatras» [75].

El problema afectivo, como se ve, quedaba intacto; pero ¿qué indio se iba a atrever, por amor a sus antepasados o afecto hacia sus dioses, a exponerse a un castigo tan inminente y grave si proseguía idolatrando?

Tal vez por sólo el cariño a sus tradiciones no hubieran osado hacerlo; pero resulta que tanto o más que al castigo del Dios de los cristianos si idolatraban, temían los indios la venganza de sus dioses si dejaban de hacerlo. Sintomático es a este respecto lo que nos refiere Arriaga de ciertos indígenas del Perú en 1621, es decir, cuando el cristianismo llevaba ya unos ochenta años de existencia en aquellas regiones. Habiendo sido descubiertos ciertos ídolos ocultos, rogaron los misioneros a los indios que los acompañaran para indicarles el lugar exacto en que se encontraban los simulacros. «Pero cuando íbamos—dice—llevándolos por guía, iban de tan mala gana como si fueran al suplicio y degolladero, temblando y sudando y trasudando, y trabándoseles la lengua que apenas podían hablar, ni menear pie ni mano» [76]. Siendo ya cristianos, como quien dice, viejos quienes tal hacían,

---

[73] SAHAGÚN, *Historia general*, I, 65; GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía mexicana*, 310.

[74] Relacionado con esto refiere Motolinia que en la cúspide de un templo de Cholula estaba colocado un idolillo al que los franciscanos desbarataron y suplantaron por una cruz. En dos ocasiones consecutivas un rayo destruyó la cruz, y en ambas fué colocada de nuevo por los religiosos. La tercera vez que sucedió esto, en 1535, a los franciscanos les entraron sospechas de que allí debía haber algo extraño. Investigaron detenidamente el lugar y se encontraron con la sorpresa de que debajo de la cruz había restos de sacrificios ofrecidos a los ídolos. Motolinia, que estuvo presente en esta tercera ocasión en que sucedió el percance del rayo, añade: «Y por ello yo confundí a los indios, diciendo que por los pecados en aquel lugar cometidos no quería Dios que allí estuviese su cruz» (MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 64; ID., *Memoriales*, 85-6). Mendieta refiere también el curioso suceso del rayo y afirma que los religiosos estaban preocupados por el influjo que podía ejercer en los indios ver destruída la cruz tres veces consecutivas, así como se alegraron grandemente cuando encontraron los ídolos escondidos debajo de ella, porque de esta manera les vino a la mano una ocasión propicia no sólo para salir airosos del hecho, sino también para confundir a los idólatras (MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 300).

En 1525 se nos dice haber sucedido algo semejante en Nicaragua. Habiendo caído algunos rayos sobre ciertos santuarios de los ídolos, los indios cobraron temor y pidieron imágenes cristianas (PEDRARIAS DÁVILA, *Carta a S. M.*, s. l., abril de 1525, en *Colección Somoza*, I, 131).

[75] *Confessionario para los curas de indios*, 25v.

[76] ARRIAGA, *Extirpación de la idolatría*, 62.

y reconociendo positivamente «que el demonio los había tenido ciegos», bien nos podemos figurar cuál sería el pavor de aquellos que aun no estaban confirmados en el cristianismo.

La solución, pues, que los misioneros dieron al problema afectivo del indio, solucionando éste vino a colocar a los indígenas en una difícil encrucijada. Y la vía de escape de la misma la encontraron éstos adoptando una posición de compromiso, soberanamente ingenua ciertamente, pero en plena conformidad con la mentalidad pagana: en público rendir culto al Dios de los cristianos para soslayar el castigo tanto de éste como de los misioneros, pero en privado tributarlo a sus dioses para evitar sus venganzas [77]. Vano ardid este, porque «mira—se les respondió—que Dios ve cuanto haces por muy secreto que sea, y que es terrible cuando se enoja contra los que le quitan su honra» [78].

Pero responder al temor de un castigo con la conminación de otro no era una táctica acertada. Por eso, dejando intacta la conminación por parte del Dios de los cristianos, tanto el *Tercer Catecismo* de Lima como el *Confesonario* intentan restarle importancia al terror que les inspiraban los dioses. Asentada la impotencia de éstos, «si creeis en Jesucristo—les asegura el primero—, no podrán haceros mal estos enemigos vuestros, porque huyen de la señal de la cruz» [79]. La prueba de ello está, añade por su parte el *Confesonario*, que a los cristianos los dioses de los indios no les dañaban en nada, a pesar de que hacían mofa de ellos: «¿Tú no ves cómo los cristianos viracochas desprecian las guacas, y todo lo que tus antepasados mochaban, y comen y huelgan, y mandan y pueden y hacen lo que quieren?» [80]

---

[77] Avila, *De priscorum huarochiriensium origine*, 347; *Confessionario para los curas de indios*, 25v.

[78] *Confessionario para los curas de indios*, 25v.

[79] *Tercero Cathecismo*, 35r. Véase también Valdivia, *Nueve sermones*, 45-6. A este respecto dice López de Gómara: «Hizo muy gran efecto el santísimo cuerpo sacramental de Cristo que se puso en muchas iglesias [de la Española], porque con él y con cruces desaparecieron los diablos y no hablaban como antes a los indios, de que mucho se admiraban ellos» (López de Gómara, *Historia general de las Indias*, en BAE, XXII, 176). «Y demás de esto siempre persuadieron a los indios que para librarse de las asechanzas y molestias de los demonios (que por haberlos dejado procurarían de los inquietar y atemorizar) levantasen cruces por las encrucijadas de las calles y de los caminos. Y ellos lo tomaron tan de gana que levantaron muchas en los mogotes de los cerros y en otras muchas partes, y cada uno de ellos quería tener cruz frontera de su casa. A lo menos tiénenlas dentro con otras imágenes, porque por maravilla que deje de tener su oratorio cual puede. Finalmente en todo lo que ellos pueden y se les ofrece muestran la devoción que tienen a la santa cruz porque han experimentado su virtud en muchos peligros de que por ella se han librado, siendo perseguidos de sus enemigos los demonios» (Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 308-9). Véase también Grijalva, *Crónica*, 53-4; Vázquez, *Crónica*, II, 93-4.

[80] *Confessionario para los curas de indios*, 24v. Cuánta impresión ejerciese sobre los indios un argumento de esta clase, se desprende de aquellos hechos en que llevando los

Quizá no sea gratuito ver en esta pregunta del *Confesionario* una velada intención de demostrar a los indios no sólo la inmunidad de los españoles ante la temible venganza de los ídolos, sino también la de establecer una especie de relación de dependencia entre la mofa que aquéllos hacían de los dioses y la felicidad y poder de que disfrutaban. En sentido negativo, al menos, sí la establecieron cuando se dirigían a los indios. A éstos, en efecto, los intentaron convencer de que cuantos males les venían procedían de su apego a la idolatría. Argumento cuyo origen hay que buscarlo en la convicción de los indígenas, fomentada por los hechiceros, de que todas las calamidades que, a raíz de la conquista, llovieron sobre ellos tenían su origen en el abandono de los ídolos. Así lo llegó a sospechar, por ejemplo, la tribu de los Yuncas en el Perú, la cual, mientras por una parte temía verse aniquilada si renegaba de los dioses, por otra atribuía la prosperidad de que gozaba la tribu vecina de los Salcas a la fidelidad que profesaba a los cultos antiguos [81]

A esta objeción respondieron los misioneros retorciendo el argumento para deducir precisamente la conclusión opuesta. Las cosas sucedían al revés. Porque fué precisamente el culto de los dioses, arguye, por ejemplo, Sahagún, «la causa de que todos vuestros antepasados tuvieran grandes trabajos de continuas guerras, hambres y mortandades, y al fin envió Dios contra ellos sus siervos los cristianos, que los destruyeron a ellos y a todos sus dioses» [82]. Y por si los sucesos de los tiempos pasados, como cosa que no tocaba personalmente a los indios de los años posteriores, podían tener poca eficacia ante los indígenas, Pedro de Feria recurre a los del tiempo presente para deducir exactamente la misma conclusión. «Muchos de vosotros...—dice—perseverais en este error de adorar los ídolos y encomendaros a ellos, y pedirles lo que habeis menester, y ésta tengo para mí es la causa porque Dios envía muchos castigos. Lo primero, hambre, que muchos años no llueve ni se coge pan, a cuya causa padeceis mucha necesidad. Lo segundo, padeceis grandes enfermedades, de que mueren muchos de vosotros. Cuando vinieron los cristianos a estas tierras (habrá cuarenta y ocho años) érades como hormigas (innumerables y sin cuento); ahora en muchos pueblos donde entonces había veinte mil, treinta mil hombres, ninguno hay; y en todas partes os habeis acabado con enfermedades grandes que vienen. Lo tercero que padeceis es que nacen muy poquitos de

---

indios, a los principios de una conquista, ídolos escondidos para que aniquilasen a los españoles, se quedaban estupefactos e incluso se convertían al constatar que éstos los arrojaban al fuego con la mayor despreocupación, sin que por ello le sucediese nada. Véanse dos ejemplos de esto en D. López de Salcedo, *Carta a S. M.*, Villa de Trujillo 31 de diciembre de 1526, en *Colección Somoza*, I, 177 y Nuño de Guzmán, *Carta a S. M.*, Omitlan 8 de junio de 1530, en CDIA, XIII, 379.

[81] Avila, *De priscorum huarochiriensium origine*, 347.

[82] Sahagún, *Historia general*, I, 64-5; García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, 310.

vosotros, y de estos poquitos que nacen, pocos escapan. No sé qué me digais: no sé cuál sea la causa de esto; sólo Dios es el sabedor de ello. Pero yo alguna sospecha tengo que el pecado de la idolatría es la causa porque Dios os castiga. Antiguamente (según ahora acabo de decir) érades como las hierbas del campo, y como las arenas del mar, con morir siempre infinita gente en las guerras que siempre había, y con ser tantos los tributos entonces. Ahora todos estais en paz, y nadie hay que haga guerra a otro, y con todo esto os vais acabando. Un ejemplo os quiero poner de lo que pasa entre nosotros los españoles, para que entendais bien esto que os digo. Si un hombre español tuviera una mujer dormilona, golosa, perezosa, mal sufrida, y que se le va a las barbas, es verdad que la da de bofetones y de puñadas, y le mesa los cabellos y la arrastra; pero si es honesta y guarda a su marido, y no se junta con otro, no la mata por eso. Mas si es deshonesta, y deja a su marido y júntase con otro (cada día pasa) que las matan los maridos, y les quitan la vida. De esta manera creo lo hace Dios con vosotros» [83].

O sea, que no solamente los indios no tenían por qué temer si aborrecían sus dioses, sino que precisamente por estar apegados a ellos les sobrevenían tantos males. Conclusión perfectamente natural dentro del sistema de argumentar de los misioneros, puesto que ya les habían demostrado a los indígenas la identidad entre sus ídolos y el demonio, enemigo éste de Dios y de los mismos indios, sus adoradores.

La sinrazón del animismo índico.

Los intentos hechos por los misioneros para infundir la conciencia del error en los indios no era más que un argumento de orden general por el que se aspiraba a echar por tierra, socavando sus fundamentos, todo el sistema religioso de los indígenas. El argumento no carecía de valor; pero, si no se hubiera especificado más, hubiera sido también inoperante, porque el indio que juzgaba y captaba lo concreto y no lo abstracto, se eximía de hacer las aplicaciones prácticas pertinentes. Esta fué la razón por la que se descendió inmediatamente a refutar en concreto las deidades paganas.

Pero aun así la labor no estaba cumplida. En virtud de aquella misma concretez de mente, el indio podía conjugar muy bien la falsedad de sus dioses en efigie con la divinidad de ciertos fenómenos o seres de la naturaleza con los que, a su parecer, estaba él mismo estrechamente relacionado.

---

[83] FERIA, *Doctrina christiana*, 63v-64v. Que la práctica de la idolatría era la causa de los males que padecían los indios, e incluso la que determinó a Dios, digámoslo así, a que se descubrieran las Indias, era una opinión que en el siglo XVI compartían también otros autores. Véase sobre ello, P. BORGES, O. F. M., *El sentido trascendente del descubrimiento y conversión de Indias*, en *Missionalia Hispanica*, 13 (1956) 143-6.

Tanto más cuanto que los argumentos aducidos para probar la falsedad y malicia de los ídolos no se podían aplicar, en buena lógica, a seres naturales como el sol, por ejemplo, cuyo influjo benéfico era patente, o a fenómenos como la lluvia y la nieve, generadores del agua, elemento no menos bienhechor. A ello obedece que en la refutación teórica de la idolatría encontremos también a los misioneros empeñados en hacer ver a los indios el poco fundamento de su animismo.

Se aborda con esto una concepción idolátrica distinta de la anterior, y, por lo mismo, los argumentos van a ser a su vez nuevos. Con novedad temática por supuesto, pero sobre todo metodológica. El tema, en muchos casos, no parece a primera vista decir relación con la idolatría. Tanto que si no fuera por los pequeños incisos en los que, a modo de conclusión, se afirma que todo es obra de Dios, o que determinados fenómenos naturales, por ser producto de sus manos, carecen de virtud propia o de divinidad, nos induciría a creer que más bien que de una refutación de la idolatría se trata de una explicación cosmológica de esos mismos fenómenos como complemento de la instrucción que a los indios se les intentaba dar. Es, con todo, el método de argumentación el que reviste matices más peculiares. Porque nunca se razona directamente, e incluso casi ni se razona. Con exponer sencillamente a los indios las leyes que rigen la naturaleza, el argumento estaba implícitamente redactado y la conclusión era obvia.

Y es que, después de todo, en casos como éstos no era de argumentos de lo que estaban faltos los indios para percatarse de su error al adorar a seres inanimados, sino sobrados de ignorancia. Con razón se nos dice a este respecto que para persuadirles de su yerro bastaba con exponerles las causas de los fenómenos o elementos naturales a los que tributaban culto, y quedaban con ello plenamente desengañados [84].

Sería demasiado prolijo presentar aquí una lista, aunque sólo fuera breve, de los seres inanimados elevados por los indios a la categoría de dioses [85]. Baste anotar respecto del particular que el problema fundamental que con su animismo intentaban los indígenas explicar era doble: por una parte, el origen de la humanidad, que ellos lo colocaban en las fuentes, ríos, etc., y por otra, la naturaleza y funciones superiores de ciertos seres

---

[84] Avila, *Prefación al libro de los sermones*, 83-4; Acosta, *Historia natural*, 314-6; Arriaga, *Extirpación de la idolatría*, 12.

[85] Acosta los resume muy bien en muy pocas palabras: «Iam vero quod ad Aegiptiorum superstionum attinet, tam late patet apud nostros barbaros, ut prorsus enumerari nequeant sacrilegiorum genera atque guacarum: sive montes, sive clivi, sive saxa prominentia, sive aquae commode scaturientes, sive fluvii celeriter fluentes, sive edita culmina rupium, sive arenae immensa congeries, sive foraminis obscura vorago, sive arboris proceritas et annositas, sive metalli index vena, sive lapilli cuiusvis minus usitata aut paulo elegantior species, quidquid denique, ut semel omnia dicamus, caeteris sui generis insigniter praestare deprehendunt, illic protinus numen agnoscunt, et sine ulla cunctatione barbari adorant» (Acosta, *De procuranda*, 518-9).

como el sol, la luna, las estrellas, o de ciertos elementos o fenómenos naturales, tales como el mar, los montes más altos, las tempestades, etc., que parecían salirse del común de los demás. Faltándole explicaciones naturales que le resolviesen ambos problemas, el indio buscó la solución de los mismos dotando de divinidad a esos seres o fenómenos. Mentalidad auténticamente primitiva, por la que todo lo que no se comprende se hace objeto de adoración. Haciéndoselo, pues, comprensible, estaba solucionado el problema, sin necesidad de recurrir a argumentos. Y esto es lo que intentaron hacer los misioneros.

Para ello no tuvieron más que recurrir a la Sagrada Escritura. A base de cuanto se relata en el Génesis, les fueron exponiendo a los indios el modo cómo todas las cosas fueron creadas por Dios, concediendo una especial importancia al relato de la formación del hombre [86]. La conclusión que de todo ello se seguía era que cuanto existe es obra del Creador, lo cual, aplicado al problema concreto que tenían planteado los indígenas, conducía a su vez a una doble deducción, correspondiente a la doble faceta del problema. La primera consistía en que «el cielo y el sol y la luna y las estrellas y el fuego y el aire y los pescados, y asimismo la tierra y las piedras y los árboles y todos los animales y aves», es decir, todos y cada uno de los objetos del animismo índico, no eran sino criaturas que traían su origen de este Creador universal, carentes además de entendimiento, y, por lo mismo, incapaces de ser divinidades. Por su parte, procediendo también de Dios toda la humanidad, era superfluo buscar su origen en seres fuera de Dios. El animismo, por lo tanto, no tenía razón alguna de existir.

Pero como si este argumento de orden general no fuera suficiente, los misioneros creyeron oportuno insistir todavía en la demostración de cómo los astros en particular no podían ser dioses. Porque eran los astros lo que más intrigaba a los indios y los objetos por antonomasia de su adoración. Con este fin, sabemos que el P. Gonzalo Lucero llevaba consigo una esfera, y por medio de ella hacía ver a los indígenas cómo el sol, la luna y las estrellas no hacían sino lo que Dios les ordenaba dando vueltas al mundo, y en todo dependientes de Dios [87]. Este era también el argumento que esgrimían las dos primeras *Doctrinas* de los dominicos. En ellas se describe el universo como «redondo y hueco por dentro, a quien mueven los ángeles por mandado de Dios». En su concavidad colocó Dios al mundo, que sigue su mismo ritmo. Y como resulta que la tierra es también «un cuerpo redondo a manera de *batey* o bola», y el sol da vueltas alrededor de ella, cuando éste ilumina un lado surge la noche en el opuesto, y viceversa. Por lo tanto, concluían dirigiéndose a los indios, «habèis de saber que el sol no

---

[86] Véase, por ejemplo, Córdoba, *Doctrina cristiana*, 56-9 y 72-8; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 22v-23r, 25r-29r, 138r-143r.

[87] Dávila Padilla, *Historia*, 321.

es cosa ninguna viva, ni tampoco la luna, ni las estrellas, mas es una cosa clara que Dios puso en el cielo..., y por esto los que adorais al sol o le haceis reverencia o sacrificios, errais mucho contra Dios porque quitais a Dios la honra que le habeis de dar, y daisla a la criatura que Dios hizo. Y habiendo de adorar a Dios, adorais y sacrificais al sol. El cual no es Dios, ni tiene sentido ni oye, mas es una claridad que Dios puso en el cielo, la cual alumbra al mundo como una hacha o candela que está pegada a una parte» [88].

La razón de que el sol no era sino una criatura al servicio de Dios debía tener una fuerza especial para convencer a los indios de que no gozaba de divinidad. Además de lo que acabamos de exponer, se nos refiere que cierto captián español no encontró mejor argumento para desengañar a los idólatras que recurrir a esta subordinación del astro. Para ello ordenó a cierto cacique poner a su disposición un indio a quien iba a entregar una carta para llevarla a su destino. Entregada ésta, les hizo reconocer cómo él, que la enviaba, era superior al indio a quien se le encomendó el recado, aplicado lo cual a las relaciones existentes entre Dios y el sol, quedaron los indígenas plenamente convencidos de la verdad [89]. De no menos peso era también la razón del continuo movimiento del sol, que, contrastado con la absoluta quietud y paz de que debía gozar el Ser supremo, engendró serias dudas en ciertos indios respecto de su divinidad ya antes de la llegada de los españoles a Indias [90].

Explicaciones concretas de fenómenos de la naturaleza no conocemos al detalle sino la que nos refiere Sánchez de Aguilar haber dado él mismo con ocasión de un eclipse. Partiendo de la definición de Aristóteles, «con una naranja en la mano y dos candelas encendidas en la mano» (obsérvese el dramatismo, pues ejecutaba esto en el sermón del día siguiente al eclipse) les dió a entender a los indios en qué consistía el fenómeno, de lo que «quedaron [los indios] admirados y muy contentos y risueños, y corridos de su ignorancia» [91].

Pero aunque sólo poseamos ésta, sabemos que el mismo Sánchez de Aguilar en cierta ocasión, valiéndose de los libros de astronomía, predijo la hora exacta en que iba a ocurrir otro eclipse, lo cual le captó fama de científico entre los indios. Y añade que éstos gustaban de oír cómo se forman los rayos, las lluvias y demás fenómenos [92], lo que nos hace suponer que los demás misioneros no descuidaron tampoco este aspecto del animis-

---

[88] CÓRDOBA, *Doctrina cristiana*, 59-60 y 120-1; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 143-r-145r; *Hist. gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 95.

[89] ACOSTA, *Historia natural*, 315.

[90] MOLINA, *Fábulas y ritos de los Incas*, 19; ACOSTA, *Historia natural*, 315-6.

[91] SÁNCHEZ DE AGUILAR, *Informe contra idolorum cultores*, 122.

[92] SÁNCHEZ DE AGUILAR, *Informe contra idolorum cultores*, 122. Véase también AVILA, *Prefación al libro de los sermones*, 83-4.

mo. De hecho, Motolinia nos refiere otro caso sucedido con Fr. Martín de Valencia. No nos proporciona detalle ninguno respecto del particular, pero confirma la aserción acabada de emitir. Los indios de Tlaxcala creían que las lluvias les provenían de la sierra vecina a la ciudad. Para desengañarlos de su error, el franciscano subió a lo alto de ella, quemó cuantos ídolos allí existían y edificó en su lugar una ermita dedicada a S. Bartolomé. Pero no juzgó que esto fuera suficiente. Para evitar de raíz toda idolatría en adelante, añade Motolinia que «trabajó mucho dando a entender a los indios cómo sólo Dios verdadero es el que da el agua y que a él se tiene de pedir» [93]. No juzgamos aventurado suponer que en la explicación de la procedencia del agua entrara también en juego una sucinta instrucción sobre el origen atmosférico de este elemento.

II.—La supresión de la idolatría pública.

Teóricamente hablando, una refutación sistemática y hecha en conformidad con la capacidad mental de los indios que hubiese llevado a éstos al convencimiento pleno de la falsedad de sus dioses, hubiera sido el medio radical, suficiente por sí solo, para extirpar toda idolatría en Indias.

Esperar, sin embargo, que esto se hiciera allí, y en el ambiente pasional y bélico del siglo XVI, sería pretender una utopía. Lejos de ello, al mismo tiempo que les refutaban teóricamente sus dioses [94], los misioneros comen-

---

[93] Motolinia, *Historia de los indios*, 233.

[94] Es prácticamente imposible dilucidar si la destrucción violenta de los ídolos y demás amuletos de los indios fué llevada a cabo antes o después de un intento de convencer a los indígenas por medio del raciocinio de la falsedad de sus deidades. Del modo de hablar de cuantos se refieren a este tema se recibe la impresión de que antes de nada los misioneros se dedicaron a destruir sistemática y violentamente cuanto tuviese relación con la idolatría. Aún más, Francisco Jiménez, uno de los doce apóstoles franciscanos de México, nos dice refiriéndose a sus compañeros que comenzaron la empresa misional desbaratando sistemáticamente los ídolos y templos de los indios, y que sólo «algunos» predicaban bien por medio de intérpretes bien sin ellos o por escrito (Jiménez, *Vita fratris Martini de Valencia*, en *Archivo Ibero-Americano*, 26 [1926] 65). Sin embargo, existen otros datos de los cuales se deduce la conclusión opuesta. De los dominicos de Guatemala, por ejemplo, se nos afirma expresamente que primero procuraban apartar a los indios de los errores contrarios a la fe y que «de aquí pasaron a quitar los ídolos a los naturales y a quemarlos en su presencia, para confirmación de lo que les predicaban que tales figuras no eran ni podían ser dioses» (Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 550; Meléndez, *Tesoros verdaderos*, I, 416. Meléndez transcribe literalmente el pasaje de Remesal aplicándolo a los dominicos del Perú). De los mismos franciscanos de México que parecen haber sido los iniciadores de este método y los más destacados representantes del mismo Jiménez dice que «algunos», aun ignorando la lengua de los indígenas, predicaban al mismo tiempo que destruían. Por otra parte sabemos que el primer paso que dieron en la evangelización no consistió en derrocar los ídolos, sino en discutir razonada y sensatamente con los sacer-

zaron desde el primer momento a desbaratar sistemáticamente cuanto con la idolatría dijese relación. En esto, el sistema misional de Indias adoptó una de las posturas que lo colocan frente por frente del modo actual de misionar, y aun del método apostólico que los misioneros de entonces se habían propuesto por modelo. Las circunstancias de ambiente del siglo XVI eran ciertamente diversas. Pero no por eso deja de merecer destacarse que en la Iglesia primitiva, lo mismo que actualmente, en contraposición con lo sucedido en Indias, no son los misioneros quienes destruyen los ídolos para convertir los infieles, sino que son éstos quienes destruyen aquéllos una vez convertidos.

La región donde primeramente se comenzó a llevar este método a la práctica, fué, como casi en todas las cosas, las Antillas. Escasos son los datos que sobre el particular poseemos, pero López de Gómara se expresa con suficiente claridad para hacer suponer que la táctica fué allí general [95].

El método lo hicieron suyo y lo perfeccionaron aún más los franciscanos de la Nueva España. El día 1 de enero de 1525, los franciscanos acordaron por unanimidad destruir total y sistemáticamente cuanto tuviese carácter de idolatría [96]. Para llevar a la práctica la resolución tomada, se repartieron «por las provincias más populosas, derribando innumerables cúes y tem-

---

dotes y caciques de Tenochtitlán (Véase POU Y MARTÍ, *El libro de las pláticas*, en *Misecallanea Ehrle*, III, 281-333.) Mendieta da a entender claramente que la derrocación de los ídolos no empezó sino cuando los franciscanos, después de haber intentado evangelizar pacíficamente, se dieron cuenta de que «era tiempo perdido y trabajar en vano mientras los templos de los ídolos estuviesen en pie» (MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 227).

Con toda probabilidad, ambas cosas se hacían simultáneamente. Si los misioneros comenzaban predicando contra los indios, luego destruían éstos para confirmar su predicación; o viceversa, si primero los derrocaban era para inmediatamente exponer las razones de su proceder. Tal vez el caso que nos refiere Lizana sea el ejemplo que mejor refleja la conducta de los misioneros. Cierto misionero franciscano se dió cuenta de que los indios consideraban como a un dios al caballo de Hernán Cortés, por lo cual le erigieron una estatua. Con el fin de sacarlos de su error, se subió encima del ídolo y les afirmó cómo éste no era ninguna divinidad. Para confirmar su aserto deshizo el caballo delante de los mismos indios (B. DE LIZANA, O. F. M., *Historia de Yucatán. Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual*, México 1893, 190v).

Decimos todo esto porque de la lectura de cuanto sigue en el texto se podría deducir la impresión de que el derrocamiento de los ídolos y amuletos paganos de los indígenas fué solamente una labor externa, y para demostrar el poco fundamento en que se basan quienes han querido considerar el hecho como una acción inconsiderada y absurda por parte de los misioneros, algo así como fruto de un fanatismo ciego o de una repugnancia innata a todo cuanto tuviese sabor pagano que los inducía a destruir por destruir.

[95] LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia de las Indias*, en BAE, XXII, 176.

[96] MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 227.

plos» [97], empresa en que fueron ayudados por los niños que educaban en sus escuelas. «Juntábase gran copia de ellos, y después de haberse enseñado un rato, iba un fraile con ellos, o dos, y subíanse en un cu y derrocábanlo en pocos días, y así se derrocaron en poco tiempo todos los cúes que no quedó señal de ellos, y otros edificios de los ídolos dedicados a su servicio» [98]. Hecho que, llevado, como quien dice, a sangre y fuego, atemorizó tanto a los indios, que en adelante bastaba que los franciscanos enviasen a algunos de los niños solos para que los adultos les hiciesen entrega de cuantos objetos idolátricos poseyeran [99]. La sentencia de total exterminio de la idolatría no terminó con esta declaración inicial de guerra a la misma. A cualquier poblado que llegasen los franciscanos, lo primero que hacían era exigir a los indios que depositasen ante ellos cuantos ídolos u objetos de superstición tuviesen, para ser entregados a las llamas [100].

La práctica no fué, por otra parte, exclusiva de los franciscanos, ni se limitó a la Nueva España. Sería enojoso ir repitiendo, sin apenas diversidad de matices, la uniformidad de conducta a este respecto de muchos otros misioneros en los lugares más apartados de las Indias. Baste señalar por ello las tres notas comunes que parecen predominar en todos: la atribución de una importancia capital a la destrucción de la idolatría pública; la entrega de lleno, en los primeros años de misión, a llevar a la práctica la misma de un modo sistemático y radical, y, por último, la impresión que de los primeros misioneros de cada región se recoge de que toda su obra misional, o mejor, la más importante parte de la misma, parecen hacerla consistir, mientras la idolatría pública subsistía, en derribar o echar al fuego cuantos objetos de culto o talismanes supersticiosos encontraban en sus correrías misionales [101].

---

[97] VALENCIA, *Carta al Emperador*, 17 de noviembre de 1532, en *Cartas de Indias*, 56; JIMÉNEZ, *Vita fratris Martini de Valencia*, en *Archivo Ibero-Americano*, 26 (1926) 65.

[98] SAHAGÚN, *Historia general*, III, 85.

[99] MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 230.

[100] MOTOLINIA, *Memoriales*, 86; ID., *Historia de los indios*, 254.

[101] «En acabando de dar asiento a las cosas de esta Isla... se comenzará luego a quemar los ídolos y quitar ritos gentilicios y predicar de veras el santo Evangelio» (ROGEL, *Carta a S. Francisco de Borja*, La Habana, 10 de noviembre de 1586, en *Monum. Antiquae Floridae*, 543). Ejemplos que corroboran lo afirmado en el texto véanse en A. FRANCO, O. F., *Segunda parte de la Historia de la Provincia de México, Orden de Predicadores de la Nueva España*, México 1900, 57, 132-4; REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 550; VÁZQUEZ, *Crónica*, II, 89; ZAMORA, *Historia de la Provincia de San Antonino*, 322; D. DE CÓRDOVA Y SALINAS, O. F. M., *Crónica franciscana de las Provincias del Perú*, Lima 1651, 29; MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos*, I, 416-422; *Hist. gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 92-132.

Una excepción en esta manera general de obrar por parte de los misioneros solamente la hemos encontrado en los jesuítas de Sonora y Sinaloa, quienes a fines del siglo XVI y principios del XVII, temiendo los daños que una destrucción sistemática de los ídolos podría acarrear a la empresa misional, la llevaron a la práctica muy circunspectamente. Véase sobre ello PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 43, 94.

Esta uniformidad de método en la extirpación de la idolatría pública podría inducirnos a pensar que los misioneros obraban obedeciendo consignas emanadas de alguna autoridad, fuera ésta regia o eclesisástica. Sin embargo, no existen indicios que puedan ratificar esta sospecha. Es verdad que los dos primeros Concilios Provinciales de Lima decretaron derribar los ídolos, cúes y exvotos que en 1552 y 1567, respectivamente, aparecían todavía existiendo en público [102]. Pero más que darle una pauta de obrar a los misioneros, dichos Concilios parece que tienden más bien a recordarles no desistieran de su primitivo fervor en el derrocamiento de los mismos. Para entonces, los misioneros ya habían ejecutado, al menos grosso modo, su obra de destrucción, y los Concilios aspiraban a que se suprimieran los restos que quedaban. Por otra parte, las órdenes regias que, desde mediados de la centuria en adelante, se promulgaron para la extirpación de toda clase de idolatría, y de las que más adelante nos ocuparemos, se refieren no a la idolatría pública, sino a la que para entonces había vuelto a brotar solapadamente. La táctica, pues, de arrasar totalmente todo objeto de significación idolátrica creemos deberse considerar como iniciativa propia de los misioneros.

Una destrucción tan dolorosa, e incluso ofensiva, para los indios, y llevada a cabo por hombres muchas veces completamente inermes y aislados entre una multitud de infieles que no podían transigir benévolamente por ella, fué verdaderamente audaz. Y su riesgo se agravaba por el modo cómo los misioneros la llevaron a la práctica. Porque, de entre todos los posibles, seleccionaron conscientemente aquellos que más aptos eran para impresionar a los indios.

La destrucción fué, en primer lugar, sistemática. Todo cuanto tuviese carácter idolátrico, por el hecho mismo de que lo tenía, estaba condenado a la destrucción. No importaba que lo que había que destruir fuese todo un templo o un simple adoratorio o «cu» [103]; un ídolo o un ridículo talismán [104]; un manuscrito que los misioneros considerasen de índole religiosa (y al principio prácticamente los consideraron todos [105]) o un objeto de metal

---

[102] MATEOS, *Primer Concilio limense, en Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 19; ID., *Segundo Concilio limense, Ibid.*, 592.

[103] JIMÉNEZ, *Vita fratris Martini de Valencia*, en *Archivo Ibero-Americano*, 26 (1926) 65; P. CIEZA DE LEÓN, *La crónica del Perú*, en BAE, XXVI, 72, 412, 419, 422, 427, 430; A. DE LA REA, O. F. M., *Crónica de la Orden de N. S. P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Michoacán en la Nueva España*, México 1882, 95; MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 198; ID., *Segundo Concilio limense, Ibid.*, 592.

[104] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 254; JIMÉNEZ, *Vita fratris Martini de Valencia*, en *Archivo Ibero-Americano*, 26 (1926) 65; CIEZA DE LEÓN, *La crónica del Perú*, en BAE, XXVI, 72, 412, 427, 230; ROGEL, *Carta a S. Francisco de Borja*, La Habana 10 de noviembre de 1568, en *Monum. Antiquae Floridae*, 343.

[105] SAHAGÚN, *Historia general*, III, 87; SÁNCHEZ DE AGUILAR, *Informe contra idolorum cultores*, 142-3; LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán*, 189.

Véase lo que dejamos dicho sobre este punto en el capítulo II de la presente obra.

precioso [106]. «Todo—dice plásticamente Mendieta—lo llevaban abarrisco» [107]. Y para mayor sonrojo de los indios, sus objetos de culto pagano eran inmediata y muy sabiamente sustituídos por otros de signo cristiano: los templos, convertidos en iglesias o ermitas [108]; los ídolos, suplantados por cruces [109], o empleados como material para la construcción de edificios cristianos [110].

El segundo carácter de la destrucción fué el de realizarse pública e

---

[106] MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 233; D. MUÑOZ, O. F. M., *Descripción de la Provincia de los Apóstoles S. Pedro y S. Pablo en las Indias de la Nueva España*, ed. A. López, en *Archivo Ibero-Americano*, 18 (1922) 393-4; FRANCO, *Hist. de la Prov. de Santiago de México*, 134; REA, *Crónica de la Prov. de Michoacán*, 95; TELLO, *Crónica miscelanea*, libro II, 566; ZAMORA, *Historia de la Prov. de S. Antonino*, 174; MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos*, I, 421-2.

[107] MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 233. Una colección completa de los testimonios que nos hablan de la destrucción en Nueva España de todo cuanto dijese relación con la idolatría, juntamente con un examen crítico de los mismos y una justificación del proceder de los misioneros, se encuentra en GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga*, 305-371. Véase también CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, I, 198-212, quien completa a García Icazbalceta, y RICARD, *La conquista espiritual*, 212-7.

[108] La Junta eclesiástica de México de 1539 afirma que casi cada indio tenía en su casa un oratorio (GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 121), y el primer Concilio Provincial de México se lamenta también de la excesiva multitud de iglesias y ermitas que existían en el territorio (LORENZANA, *Concilios provinciales*, 93). Aunque no todos estos oratorios o ermitas sustituyeran a los oratorios paganos ni en su edificación tomaran parte los misioneros, muy probablemente eran una compensación por los santuarios paganos destruídos.

De todas las maneras, no escasean las noticias de adoratorios o templos paganos que fueron convertidos en iglesias cristianas. Véase MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 233; BIENVENIDA, *Carta a S. M.*, Yucatán 10 de febrero de 1548, en *Carta de Indias*, 71; LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán*, 197. De los dominicos Pedro Guerrero y Jordán de Santa Catalina se nos dice que en lugar de los templos y santuarios de los ídolos edificaron en Nueva España nada menos que ciento sesenta iglesias o ermitas cada uno (FRANCO, *Historia de la Prov. de Santiago*, 57 y 134). Véanse sobre este punto las atinadas observaciones de RICARD, *La conquista espiritual*, 308-310, y ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 440.

[109] VALENCIA, *Carta al Emperador*, Guatitán 17 de noviembre de 1532, en *Cartas de Indias*, 56; MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 137-8, 233; CIEZA DE LEÓN, *La crónica del Perú*, en BAE, XXVI, 422, 430; *Hist. Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 104, 114; TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 62.

Ya antes que los misioneros, los conquistadores tenían también por costumbre sustituir los ídolos por cruces. Véase a este respecto la aguda crítica que sobre el particular hace LAS CASAS, *Historia de las Indias*, III, 232.

Esta colocación de cruces en el lugar anteriormente ocupado por los ídolos fué prescrita por los dos primeros Concilios Provinciales de Lima (MATEOS, *Primer Concilio limense, en Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 19; ID., *Segundo Concilio limense*, *Ibid.*, 592). Lo mismo que sobre la excesiva multitud de ermitas, la Junta Eclesiástica de México de 1539 se vió obligada a llamar la atención sobre el gran número de cruces que los indios tenían colocadas por toda la región y sobre la excesiva grandeza de algunas de ellas, que constituían un peligro para los viandantes (GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 134-5).

[110] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 25.

irrisoriamente. Los misioneros gustaban de acumular los objetos idolátricos en un lugar público, reunir después allí mismo a los indios, y ante la presencia de éstos, en medio de la mayor irrisión posible, reducirlos a pedazos, prenderles fuego conjuntamente [111], o arrojarlos con desprecio al arroyo más cercano [112]. Esto servía, de una manera directa, a la consecución del fin primordial que con la destrucción de la idolatría pública se intentaba conseguir. La presencia personal de los indios ante esta especie de auto de fe de sus dioses y la subsiguiente condenación, a vista de todos, de sus objetos de culto, no podía menos de originar en los indígenas una honda repercusión religiosa. Al ver sus ídolos públicamente aniquilados, y sin poder para revolverse contra los iconoclastas y vengar la injuria, la fe de sus adoradores experimentaba una conmoción trágica que la dejaba agrietada en sus mismos fundamentos. Buena cuenta se dieron de ello los misioneros, pues ya vimos anteriormente cómo de esta evidente impotencia de los dioses dedujeron uno de sus más fuertes argumentos para demostrar a los indios la vanidad de sus ídolos.

Y como si la destrucción pública e irrisoria aun fuera poco, en ocasiones aun excogitaron otro modo todavía más eficaz para conseguir el fin que se propusieron. Nos referimos a la destrucción solemne [113]. Se encuentra menos veces que la anterior, pero estaba llamada a causar más impresión en los indios. Reunidos todos los habitantes del lugar, bajo la dirección del misionero, revestido con los ornamenots sacerdotales o, al menos, con sobrepelliz y estola, se organizaba una solemne procesión que, entre cantos religiosos, iba a finalizar al lugar donde los indígenas tributaban culto a sus deidades. Una vez allí, el misionero destronaba los ídolos de sus pedestales, y, despectivamente, hacía que fueran reducidos a pedazos. A continuación santificaba el lugar ocupado por los ídolos, bendiciéndolo solemnemente con agua bendita, y, en sustitución de los simulacros paganos, colocaba reverentemente la cruz u otra imagen cristiana [114].

Una explicación de la posibilidad de llevar a la práctica, ya en los comienzos mismos de la empresa misional, esta audaz labor de destrucción de todo cuanto era sagrado para los indígenas no parece poderse explicar,

---

[111] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 25, 254; MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 657; TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 481; ESPINOSA, *Crónica franciscana de Michoacán*, 182; VÁZQUEZ, *Crónica*, II, 89, 172; *Hist. Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, I, 222; CÓRDOVA Y SALINAS, *Crónica franciscana del Perú*, 27; MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos*, I, 421.

[112] REA, *Crónica de la Prov. de Michoacán*, 95; TELLO, *Crónica miscelanea*, libro II, 143.

[113] Hablando con propiedad, los casos que en seguida referiremos pertenecen probablemente al período de la extirpación oculta de la idolatría. Pero aunque sea así, ellos nos ofrecen un ejemplo de cómo procedían los misioneros.

[114] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 43. Véase también M. M. PERALTA, *Costa Rica, Nicaragua y Panamá en el siglo XVI*, Madrid 1883, 70.

desde el punto de vista de los misioneros, sino por una de estas dos razones: o porque ellos no midieron toda la gravedad que su conducta podía entrañar, o porque se consideraban respaldados por la previa conquista armada y no consideraron factible que los indios les ofreciesen resistencia activa. Lo primero no parece probable, por lo que quizá revista más visos de verosimilitud lo segundo. Si ya no es que los dos factores concurrieron a ello simultáneamente.

El que los indios no resistiesen activamente saliendo a la defensa de sus dioses [115], parece obedecer a varias causas. Quizá la más influyente en ellos fuera el considerar que, en su calidad de españoles, los misioneros tenían a su favor a los vencedores en la conquista, quienes vengarían toda ofensa hecha a los mismos. Aun independientemente de este lazo natural entre misioneros y conquistadores, los indios sabían que la ley respaldaba a aquéllos. Los jefes de la conquista, en efecto, les habían ya prohibido a los indios, desde el primer momento, tributar culto a sus dioses, y amenazado con castigos si persistían idolatrando [116]; mientras que sus propios

---

[115] Esteban de Asensio afirma que era «cosa ordinaria» en los indios defender sus simulacros y oponerse a quienes se los intentaban destruir (E. de Asensio, *Historia memorial de las fundaciones de la Provincia de Santa Fe del Nuevo Reino, de la Orden de N. S. P. S. Francisco, en las Indias Occidentales*, ed. A. López, en *Archivo Ibero-Americano*, 15 [1921] 90). El hecho, sin embargo, de que sean muy pocos los casos en que los indios aparezcan saliendo a la defensa de sus dioses (uno de ellos tuvo lugar en Tlaxcala, donde un sacerdote se enfrentó con los niños de los colegios de los franciscanos, siendo muerto por éstos (Motolina, *Historia de los indios*, 218-221; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 234-6), nos hace concebir la impresión de que esta oposición activa o no existió realmente en grado como para tenerse en cuenta, o que si tuvo lugar fué una oposición leve. Probablemente, ante una acción tan inaudita para ellos, los indios quedaban de momento como estupefactos y a la expectativa, dispuestos a arrojarse sobre el misionero en caso de fracaso de éste. Pero como sucedía lo contrario, se quedaban inermes y sobrecogidos. Esto no excluye el que, como luego diremos, existiera un verdadero peligro en esta labor de la destrucción.

[116] Los oficiales regios en Indias tenían el precepto de prohibir a los indígenas la idolatría. El primero que parece haber recibido una orden de esta clase, pero sin autoridad para castigar a los desobedientes, fué Diego Colón (*Real Cédula a Diego Colón*, Valladolid 3 de marzo de 1509, en M. Fernández Navarrete, *Colección de viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*, II, Madrid, 1859, 366). En las instrucciones dadas a Hernán Cortés ya no sólo se le renueva este precepto, sino que se le encarga también castigar públicamente a los recalcitrantes (*Instrucciones a Hernán Cortés*, Valladolid 26 de junio de 1523, en CDIU, IX, 169-70). El precepto fué luego repetido varias veces (*Capítulos de gobernadores y corregidores*, Madrid, 12 de julio de 1530; en Puga, *Provisiones*, 56r; *Las cosas en que se han de instruir y amonestar los naturales de Nueva Galicia*, s. f., *Ibid.*, 158v-159r; *Reales Cédulas* de Valladolid 23 de agosto de 1538, y Lérida 8 de agosto de 1551, en *Recopilación*, I, 3). Este mismo precepto fué impuesto también por el tercer Concilio Provincial de Lima en 1585 (Sáenz de Aguirre, *Collectio maxima conciliorum*, IV, 299).

De hecho, sabemos que Cortés, por ejemplo, prohibió efectivamente la idolatría y amenazó con penas a quienes la practicasen (Motolina, *Historia de los indios*, 24; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 229; Torquemada, *Monarquía indiana*, III, 47).

encomenderos tenían orden asimismo de cooperar por su parte a la destrucción de los ídolos, vigilar por que los indígenas no volviesen a ellos y conminar con castigos a los reincidentes [117]. Las amenazas podrían llevarse a la práctica más o menos literalmente, pero su valor, en nuestro caso, no estriba tanto en esto, cuanto en el hecho de que su existencia engendraba en los indios la convicción de que, defendiendo a sus dioses, obraban contra la ley. Para ellos, ésta era injusta abiertamente; pero aunque la pretendiesen burlar, sabían que era exponerse a grave peligro el querer impedir la acción de aquellos que, respaldados por la ley, derrocaban sus deidades.

Ni hay que olvidar tampoco otros dos factores, aunque de índole diversa que los anteriores. Los misioneros de los primeros tiempos se impusieron al respeto de los indios ya desde el comienzo mismo de la empresa misional. Este respeto, al menos en ocasiones, retraía a los indios de enfrentarse directamente con ellos [118]. Y si no era el respeto reverencial, era, al menos, el supersticioso, en virtud del cual los indios quedaban estupefactos al comprobar que aquellos hombres, sacrílega pero impunemente, se atrevían a profanar sus ídolos, huyendo despavoridos ante tal profanación [119].

El segundo factor a que nos acabamos de referir radica en el hecho de que, al parecer, había muchos indios que estaban descontentos de sus dioses por los sacrificios cruentos y otras leyes duras que les imponían, habiendo incluso llegado algunos, según se nos dice, hasta proyectar un cambio de religión [120]. Si esto es cierto, quizá los tales, por miedo supersticioso, no hubieran osado derrocar unos ídolos que íntimamente odiaban, pero en su interior se alegrarían de que otros lo ejecutaran por ellos.

Ante este precepto de Cortés, Mendieta asegura que los indios supusieron haber llegado una nueva remesa de españoles a México.

[117] Véase sobre ello, H. CORTÉS, *Ordenaciones para los españoles de la Nueva España*, Temistlan 20 de marzo de 1524, en CDIA, XVI, 140; ID., *Ordenaciones para los indios de la Nueva España*, s. f., *Ibid.*, 168; *Parecer de los religiosos de Santo Domingo y san Francisco sobre las encomiendas*, 1526, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Colección*, II, 550; *Real Cédula a los encomenderos de Nueva Granada, Popayán, Santa Marta y Cabo de la Vela*, Santa Fe 8 de enero de 1551, en ZAMORA, *Historia de la Prov. de S. Antonino*, 160-1.

[118] Véase MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 260, donde se afirma expresamente que, debido a la autoridad que los franciscanos se supieron ganar ante los indios, éstos, no obstante su repugnancia natural, no se atrevían a desobedecerlos cuando les mandaban destruir sus ídolos.

[119] Un caso en el que, destruído un santuario pagano, los indios huyeron despavoridos, se encuentra en ASENSIO, *Historia memorial*, en *Archivo Ibero-Americano*, 15 (1921) 90.

A este miedo supersticioso se unía, por otra parte, el carácter mismo de los indios en virtud del cual, cuanto más osados veían a los misioneros en la destrucción de sus idolatrías más cobardes se volvían ellos (MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 229; TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 49).

[120] Véase sobre esto lo que dejamos dicho en la página 139.

No obstante estos factores, ya entonces tampoco faltaron quienes calificaban este proceder de los misioneros como una temeridad [121]. Y de hecho, los mismos cronistas que relatan la obra de la destrucción como una proeza laudable, no ocultan el peligro que para la vida de los misioneros entrañaba esta manera de proceder [122]. Así como tampoco faltaron casos en que la conducta de los mismos originó de hecho roces con los indios, o planteó cuestiones difíciles y peligrosas entre éstos y los misioneros [123]. Opinamos, sin embargo, que tales casos fueron más bien circunstanciales, ya que no es correcto suponer que los misioneros se expusieran, o se les permitiera exponerse, a un peligro general de la vida, o que obraran tan inconsciente e imprudentemente como para no prever los trágicos efectos que de su conducta se podían originar [124]. Peligros, ciertamente, existían; pero de hecho son muy pocos los casos en que los indios se enfrentaron con los misioneros por esta causa [125].

---

[121] MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 228-9; TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 49-53; VÁZQUEZ, *Crónica*, II, 89. Mendieta dice que quienes criticaban a los misioneros eran los colonos españoles por miedo a que se soliviantaran los indios. Infundado temor éste, en concepto del franciscano. Vázquez no especifica los opositores.

Quizá obedezca a la crítica de los colonos españoles la prohibición que debió tener lugar en Nueva España de no destruir en adelante los ídolos y demás objetos de culto pagano, prohibición revocada en 1538 (*Carta de los obispos de México, Oaxaca y Guatemala a S. M.*, México 30 de noviembre de 1537, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 91). Bien pudiera ser asimismo que estribara en el peligro de ocasionar una sublevación de los indios la razón por la que el primer Concilio Provincial de Lima prescribió en 1552 que en las aldeas habitadas exclusivamente por infieles no se destruyeran los ídolos sin consultar previamente al Virrey (MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 [1950] 19).

[122] VALENCIA, *Carta a S. M.*, México 17 de noviembre de 1532, en *Cartas de Indias*, 56; FRANCO, *Historia de la Prov. de Santiago*, 132-4; ESPINOSA, *Crónica franciscana de Michoacán*, 182; REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 550; VÁZQUEZ, *Crónica*, II, 89; CÓRDOVA Y SALINAS, *Crónica franciscana del Perú*, 29; MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos*, I, 418-422.

[123] VÁZQUEZ, *Crónica*, II, 89.

[124] El cronista franciscano de Guatemala dice expresamente de aquellos misioneros que en la destrucción de las idolatrías obraron ciertamente con audacia, pero al mismo tiempo con circunspección y prudencia (VÁZQUEZ, *Crónica*, II, 89).

[125] Sendos casos de esta clase los refieren SÁNCHEZ DE AGUILAR, *Informe contra idolorum cultores*, 121, y el cronista franciscano ARLEGUI, *Crónica de la Prov. de Zacatecas*, 223-4. Téngase en cuenta, sin embargo, que unos cuantos casos de muertes de misioneros por haber destruído los ídolos no significaban nada en comparación con la magnitud de la obra realizada por ellos. Además es importante señalar que los mismos cronistas, no obstante señalar el peligro que la audacia de los misioneros encerraba y presentarnos a los indios como dispuestos a atacar a quienes profanasen sus dioses, callan por completo los trágicos efectos que de ello se siguieran, cosa extraña si hubieran tenido lugar ya que se trataba de un auténtico martirio. Por otra parte, ya hemos indicado anteriormente cómo en muchas ocasiones los mismos cronistas nos dicen ex professo que, lejos de matar a los misioneros, una vez destruídos sus dioses los indios huían cobardemente.

Sin una oposición activa por parte de los indios, la labor de destrucción de la idolatría pública no entrañaba dificultades especiales. Los contemporáneos las hacen estribar solamente en la copiosa multitud de ídolos y talismanes que había que hacer desaparecer [126], en la natural repugnancia que los indios experimentaban en entregar sus objetos idolátricos, y en la presteza con que, los una vez destruídos los sustituían por otros [127]. Era, pues, cuestión de tiempo y empeño en llevar a cabo la destrucción.

A esta ausencia de dificultades graves y a la voluntad decidida que ciertamente no faltó es a lo que hay que atribuir la rapidez con que la idolatría o culto idolátrico público desapareció de aquellos lugares adonde se extendió el influjo de los misioneros. Si tomamos como ejemplos a la Nueva España y al Perú, hacia mitad de siglo ya no existían prácticamente en ellos vestigios de idolatría pública allí donde la obra misional había penetrado [128], exceptuando solamente los templos mayores de los dioses que no era fácil, ni quizá conveniente, destruir [129], y los ídolos que los indios tenían colocados en parajes lejanos o agrestes y que no siempre eran conocidos de los misioneros [130].

Los misioneros, pues, podían darse por satisfechos y aspirar a descansar de la labor realizada. Pero ¿fué lícito lo que hicieron? O, metodológicamente considerado, ¿fué su proceder conveniente? Y lo fuera o no, ¿consiguieron el fin apetecido?

La licitud o ilicitud de la destrucción sistemática de la idolatría pública fué, al parecer, una cuestión que, al menos en general, los misioneros no se la plantearon. Para ellos, la subsistencia de los ídolos era un impedimento para la difusión del Evangelio, y en aquel entonces la remoción de cuanto era un obstáculo para esto se consideraba lícita [131].

---

[126] Sobre la grande multitud de ídolos que tenían los indios, véase MOTOLINIA, *Memoriales*, 32-4; ID., *Historia de los indios*, 30-32; B. DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, III, México 1939, 229-230; G. GARCÍA, O. P., *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, Valencia 1607, 31-2.

[127] MOTOLINIA, *Memoriales*, 33; F. LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia de la conquista de México*, II, México 1943, 279-280; ACOSTA, *De Procuranda*, 525-6; CALANCHA, *Coronica moralizada*, 363.

[128] MOTOLINIA, *Memoriales*, 87-88; SAHAGÚN, *Historia general*, III, 85; CIEZA DE LEÓN, *La crónica del Perú*, en BAE, XXVI, 412, 415, 419, 422, 427; MATEOS, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 591.

[129] *Carta de los obispos de México, Oaxaca y Guatemala a S. M.*, México, 30 de noviembre de 1537, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 89.

[130] MATEOS, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 592.

[131] Véase V. CARRO, O. P., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, 2.ª ed., Salamanca 1951, 508-560. No se aborda aquí el pensamiento de los misioneros de Indias, pero el modo de pensar de los teólogos nos da una pauta para conocer la mentalidad de aquéllos. Lejos de considerar ilícito, o al menos susceptible de controversia, el derrocamiento de los ídolos y templos paganos indígenas, los Obispos de Nueva España lo consideraban como obligatorio en virtud del

No faltó, sin embargo, quien se preocupara del problema. Uno de éstos fué Fernando Zurita, quien lo resuelve así: tratándose de indios no sometidos aún al poder de los cristianos, a ningún particular le estaba permitido derribar lícitamente los ídolos o demás signos idolátricos de los indígenas. Pero si los simulacros de los infieles ofendían directamente la religión cristiana, tal derrocamiento era enteramente lícito, aun en el caso del supuesto anterior. Era igualmente lícita la destrucción siempre que los indios estuvieran previamente sometidos a los cristianos, y esto en virtud «de una cierta no improbable interpretación de la voluntad de la autoridad pública», bajo la condición, empero, de no hacer daño a los indios, de no escandalizarlos, etc.[132]. La conclusión implícita, pues, a que llega Zurita es que, tratándose de Indias, la destrucción de la idolatría fué lícita si se considera que los misioneros no ejercieron su labor sino en regiones sometidas prácticamente todas a España, y porque la subsistencia pública de los ídolos y templos paganos iba directamente contra el cristianismo. Pero ¿se cumplió allí el requisito de no ocasionar daño a los indios y, sobre todo, el de evitarles el escándalo? Porque, naturalmente, los objetos de culto eran propiedad de los indígenas, y de que éstos se escandalizarían del proceder de los misioneros no puede caber duda.

José de Acosta se planteó también la cuestión, y la solucionó en términos parecidos a Zurita, si bien algún tanto diferentes. En su opinión, tratándose de indios aun no sometidos al poder de los cristianos y que con sus prácticas idolátricas no escandalizaban ni constituían peligro de apostasía para éstos, la destrucción no se podía permitir. Pero si los indios cuyos ídolos se derrocaban no habían sido sometidos aún a príncipes cristianos y servían de escándalo a los fieles, la destrucción no solamente era lícita, sino incluso obligatoria, a no ser que de la misma se originaran males mayores[133]. Planteado y solucionado así el problema, la conclusión que, según el parecer de Acosta, se imponía, resultaba en favor de la licitud de cuanto se realizó en Indias. Si bien deja todavía sin resolver el primer paso dado, es decir, lo que se ejecutaba en aquel momento en el que aun no había indios cristianos que se pudiesen escandalizar.

Como método para la cristianización de los indígenas, la destrucción violenta de sus simulacros se presta también a ciertas reservas. Ya Las Casas y Acosta las intuyeron. Este modo de proceder, en opinión de ambos, más que atraer a los indios al cristianismo era apto para hacer que lo aborreciesen[134].

---

primer precepto del decálogo (*Carta de los obispos de México, Oaxaca y Guatemala a S. M.*, México 30 de noviembre de 1537, en García Icazbalaeta, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 91).

[132] Zurita, *Theologicarum de Indis*, 92r-93r.

[133] Acosta, *De procuranda*, 528.

[134] Las Casas, *Historia de las Indias*, III, 231; Acosta, *De procuranda*, 520. Quizá también Blas Valera sea de la opinión de Las Casas y Acosta pues al referir que los

Pero la intuición no presupone mucha perspicacia. Probablemente, a ninguno de los misioneros se le escapó este aspecto negativo de su proceder [135], pero es que tenían también otros motivos para obrar así. Aun bajo el aspecto metodológico, la destrucción de los ídolos reportaba otras ventajas no despreciables: demostraba plásticamente a los indios la falsedad de sus dioses, que era lo que, en primer término, se propusieron conseguir los misioneros [136]; mientras subsistieran los cultos idolátricos, la predicación del cristianismo en nada aprovecharía a los indios [137]; ni se podía esperar que éstos acudiesen a la iglesia cristiana a oír la exposición de las verdades de la fe [138]; por otra parte, las prácticas idolátricas de los infieles constituían un incentivo ante los que se iban convirtiendo al cristianismo para volver a ellas, y, por fin, estorbaban la conversión de los que aun permanecían adictos al paganismo. Bajo otro aspecto, la práctica de la idolatría entrañaba una continua y pública ofensa de Dios, era una transgresión flagrante de la ley natural, y exigía cruentos sacrificios humanos, cosa que había, a toda costa, que evitar [139]. Los misioneros parece que cotizaron en más estos frutos positivos que con la destrucción se podían conseguir que el negativo de indisponer inicialmente a los indios contra el

---

Incas, cuando conquistaban una región, se guardaban muy bien de no destruir los ídolos de los indígenas, parece que lo hace como para recriminar disimuladamente el proceder de los españoles (VALERA, *Historia de los Incas*, 97). Asimismo ya insinuamos anteriormente que los jesuítas de Sinaloa, ante la perspectiva de este peligro, decidieron obrar con mucho tiento en este particular, por tratarse de «acciones que va la salvación o se arriesga la conquista de naciones enteras» (PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 94). Sin embargo, debemos tener en cuenta que los jesuítas de Sinaloa y Sonora misionaban allí hacia fines del siglo XVI, y por añadidura en misiones fronterizas habitadas por indios siempre en disposición de sublevarse.

[135] El mismo cronista Zamora, a quien hemos citado ya varias veces y que es uno de los que encumbran la labor de los misioneros en lo que se refiere a la destrucción de las idolatrías, constata el hecho del poco fruto que Fr. Domingo de las Casas reportaba durante las conquistas, debido a que los indios estaban exacerbados por la destrucción de sus santuarios, llevada a cabo por los conquistadores (ZAMORA, *Historia de la prov. de San Antonino*, 88).

[136] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 550.

[137] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 24; MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 228; TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 47.

[138] Destruídos los templos, «como [los indios] eran religiosísimos y oraban mucho, no se hallaban sin casa de oración y sacrificios, y así visitaban las iglesias a menudo» (LÓPEZ DE GÓMARA, *Conquista de México*, II, 281). Pedro de Gante afirma que durante dos años los plebeyos de México se resistieron pertinazmente a venir a la iglesia cristiana y oír la doctrina, hasta que, estudiando él la causa de esto, observó que todo obedecía a que los indios preferían acudir a sus santuarios. El remedio que aportó consistió en destruir éstos y hacer agradables los cultos cristianos. Desde entonces no cabían los indios en la iglesia (GANTE, *Carta a Felipe II*, México 23 de junio de 1558, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 223-4).

[139] MATEOS, *Primer concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 19; ID., *Segundo Concilio limense*, *Ibid.*, 591, 592; MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 32.

cristianismo. Si es que ya esta misma indisposición no la valoraron en menos de lo que quizá se tendiera a hacer hoy, en virtud de la existencia entre ellos de aquella opinión, a la que arriba hicimos referencia, según la cual la verdad del cristianismo se imponía de tal modo a todo hombre de buena voluntad y de suficiente entendimiento, que no había quien dejara de abrazarlo una vez que lo conociera.

Teniendo, pues, en cuenta los efectos buenos que se podían seguir, y sin pretender minimizar la importancia del aborrecimiento que en los indios podría engendrar la conducta de los misioneros, creemos que, metodológicamente considerada, las reservas que a la destrucción sistemática y violenta de la idolatría pública se le podrían hacer deben estribar más en el modo cómo se llevó a cabo que en el método como tal. La prontitud con que se puso manos a la obra sin conocer quizá suficientemente las concepciones religiosas de los indios y sus prácticas rituales, impidió que se suprimieran muchas cosas que en realidad tenían carácter idolátrico; la indiscriminación con que se realizó llevó, por el contrario, a la destrucción de objetos que en el período subsiguiente hubieran prestado un valioso auxilio para desterrar precisamente la idolatría que más tarde comenzó a retoñar de nuevo; y ambas cosas originaron que muchos indios se replegaran y practicaran a ocultas lo que en público no les era permitido. Y esto con tanta más cautela y prevenciones, cuanto más radical y sistemáticamente se llevó a cabo la destrucción.

Queda por resolver si, de hecho, los misioneros consiguieron el fin que con la supresión de la idolatría pública se propusieron. Por tratarse de un hecho interno del alma de los indios, la respuesta es difícil en extremo. Aun poseyendo el dato de que los indios no tardaron en abrazar el cristianismo, es imposible delimitar qué parte le cupo en ella a la destrucción de la idolatría. Si bien alguna seguramente habría que concederle.

III.—La lucha contra el rebrote de la idolatría.

Descorazonadora tuvo que ser para los misioneros la constatación de que, extirpada la idolatría en público, ésta comenzó a retoñar a ocultas. Motolinia nos expresa claramente esta decepción en lo que se refiere a los franciscanos de México, es decir, a quienes más empeño pusieron en hacer desaparecer aquélla: «Ya que pensaban los frailes que con estar quitada la idolatría de los templos del demonio y venir [los indios] a la doctrina cristiana y al bautismo era todo hecho, hallaron lo más dificultoso y que más tiempo fué menester para destruir» [140].

No es que entre el período de la extirpación de la idolatría pública y

---

[140] Motolinia, *Historia de los indios*, 28; Id., *Memoriales*, 30.

el del rebrote de la oculta no haya en cada misión solución ninguna de continuidad. Al principio, ciertamente no la hubo, ni se podía esperar razonablemente que la hubiera. El derrocamiento de los simulacros índicos y la supresión de los cultos paganos comenzaban apenas los misioneros ponían el pie en la parcela que a cada uno le tocaba evangelizar. Por muy intensa que fuera la refutación teórica de la idolatría (y en los primeros tiempos no lo podía ser mucho por la ignorancia de la lengua indígena), la conversión al cristianismo tenía necesariamente que tardar aún cierto tiempo en sobrevenir. Durante este intervalo, internamente paganos todavía, pero sin la posibilidad de exteriorizar públicamente su culto, los indios no tenían otro recurso para satisfacer sus necesidades de índole religiosa que practicar sus ritos a escondidas. Su primera reacción, pues, fué esconder cuantos fetiches pudieron, o suplantar por otros nuevos aquellos que no les fué posible salvar de la destrucción [141].

Una vez abrazado el cristianismo, si, como creemos, la conversión de los indios fué, al menos en un principio, sincera, esta misma idolatría latente estaba destinada a desaparecer, o, por lo menos, a reducirse en mucho. Los misioneros, preocupados por lo que después aconteció, no nos hablan de esto, pero es razonable suponer que así fuera [142].

Qué promedio de tiempo, sin embargo, una vez convertidos, solían los indios permanecer fieles a la fe y conservar intactas sus prácticas religiosas cristianas, es otra cosa que ignoramos. En las relaciones del siglo XVI, tratándose de la conversión de los indios, son siempre estos dos los acontecimientos que acaparan, casi por completo y con exclusividad de todos los demás, la atención de sus autores: el hecho mismo de la conversión de los indígenas, y el rebrote de la idolatría entre ellos. El proceso interno hacia la recepción y acatamiento del cristianismo que en el alma de los indios se tuvo necesariamente que operar, así como los altibajos que en este proceso ocurrieran, quedan casi por completo silenciados.

Y altibajos los hubo, y graves. Al menos respecto de la manifestación externa del cristianismo. Porque es un hecho que, después de la conversión a éste, la idolatría volvió a resurgir de nuevo entre los indios, y ya no hubo quien a lo largo de todo el siglo XVI la pudiera sofocar por completo. Su proceso, incluso, parece ser ascendente hasta el último tercio de la centuria

---

[141] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 20, 28; SAHAGÚN, *Historia general*, III, 85-6; MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 233. Esta reacción plenamente natural estaba ya en vigor antes de la llegada de los misioneros a Indias. De estar, en efecto, a la afirmación de Jiménez Rueda, los indios tenían por costumbre enterrar o esconder sus ídolos cuando les amenazaba algún peligro de orden general. Así lo habían hecho ya en México al llegar a sus oídos la noticia de la presencia de los españoles (J. JIMÉNEZ RUEDA, *Herejías y supersticiones en la Nueva España* (*Los heterodoxos en México*), México 1946, 8).

[142] Quizá pueda verse una alusión a esto en MOTOLINIA, *Memoriales*, 87; ID., *Historia de los indios*, 254.

en que, por fin, se consiguió que amainara en algo [143], para volver a recobrar nueva vitalidad en las primeras décadas del siglo XVII [144].

En 1537, los Obispos de Nueva España se ven obligados a lamentarse ya de que «los naturales aun usan sus ritos gentílicos, especialmente en las supersticiones e idolatrías y sacrificios, aunque no públicamente como solían, mas de noche van a sus adoratorios, «cúes» y templos que aún del todo no están derrocados» [145].

Apenas habían transcurrido una docena de años desde que se comenzó la evangelización de aquellas regiones y se puede observar ya que en ellas la idolatría había dado un nuevo paso hacia adelante respecto a como se practicaba a raíz de la destrucción pública. En aquellos primeros tiempos, los ritos paganos se ejecutaban en las casas particulares, en un ambiente familiar, restringido e íntimo, y, además, bajo el mayor sigilo [146]. Ahora, según nos dicen los Obispos citados y lo afirman también los mismos indios, éstos habían comenzado ya a frecuentar de nuevo los templos o capillas que, más o menos destruídos, podían todavía subsistir, o iban al campo donde, en el interior de las cuevas, habían improvisado sus oratorios. El culto, incluso, era ya más perfecto también: todavía lo practicaban de noche, y, con el fin de soslayar mejor la vigilancia de los misioneros, sólo con cierta periodicidad; pero estaba ya presidido por los jefes y caciques, y consistía en ofrecer a los dioses ayunos, oraciones, inciensos, etc., y hasta sacrificios humanos [147].

---

[143] En opinión de Icazbalceta, la práctica de la idolatría iba cada vez más en aumento según se acercaba el plazo que los indios suponían quedarle a los españoles para abandonar las Indias (García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana*, 302). Creemos, sin embargo, que esta convicción (la cual veremos más adelante cómo existía en realidad) no explica suficientemente la curva ascensional de las prácticas idolátricas hasta fines de la centuria. Junto a ella habría que colocar también otros factores que estudiaremos en su lugar: el enfríamiento de los indios en el cristianismo, la pululación de los hechiceros, la imposibilidad de sostener a un nivel elevado el espíritu de los primeros tiempos, el paulatino entibiamiento de los misioneros, etc.

[144] Signo de este estado de cosas son la publicación de obras como las de Sánchez de Aguilar y de Arriaga, dirigidas ambas contra la idolatría, en las que se nos ofrece un panorama verdaderamente triste de las fuerzas que ésta había vuelto a adquirir de nuevo.

[145] *Carta de los obispos de México, Oaxaca y Guatemala a S. M.*, México 30 de noviembre de 1537, en García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 91.

[146] Motolinia, *Historia de los indios*, 29; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 232.

[147] *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México 1912, 4, 5, 6, 11, 88, 100-4. Respecto de los caciques o jefes indígenas que presidían y fomentaban los sacrificios idolátricos ocultos, es conocido el caso del cacique D. Carlos de Mendoza, señor de Tezcoco, «al cual hacían papista, y ante él se registraban y asentaban todas las idolatrías, y se hacían sacrificios presidiendo él». Cacique al que Zumárraga mandó quemar, cosa que desagradó a Carlos V (Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias*, 165-7; *Proceso inquisitorial del cacique de Tezcoco*, México 1910; García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, 149-150; Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, I, 376-381). Sobre los procesos citados en primer lugar, véase Jiménez Rueda, *Herejías en Nueva España*, 3-10.

Hacia mediados del siglo, el avance era aún más decidido. Por esta época los indios, en su mayoría todos cristianos, tenían de nuevo «la palabras con que tienen sus coloquios con el demonio tan sabidas como el Ave María de los buenos cristianos», y la idolatría había adquirido ya de nuevo «muy grandes fuerzas» [148]. Había asimismo adoptado ya una táctica nueva. Familiarizados con la nueva religión, pero sin dejar por ello de seguir los métodos primitivos, los indios ya no tenían empacho de esconder sus ídolos bajo el altar mayor del templo cristiano o debajo de las cruces, pudiendo así practicar sus idolatrías con toda seguridad, con el pretexto de devoción; habían llegado incluso a hacer de las imágenes y advocaciones cristianas un ardid ingenioso para adorar en ellas a sus dioses, con la más plena libertad [149].

En otras regiones, la idolatría serpenteaba también ocultamente al igual que en Nueva España. Y con las mismas características de allí. De Chiapa y Guatemala se nos dice que eran también los caciques quienes la promovían [150]. En Yucatán, los indios adoptaban para ocultarla los lugares asimismo más inverosímiles: la iglesia cristiana, su patio, las cruces, los montones de piedra [151]. Y parece que alcanzó también su momento cumbre en el último tercio de la centuria, pues desde entonces comienza a declinar [152].

Las regiones del Perú sufrieron de igual modo la misma plaga, y con

---

[148] AZUAGA, *Parecer sobre varios puntos acerca de la gobernación y población de las Indias*, s. f., en CDIA, XI, 177, 178.

[149] DÁVILA PADILLA, *Historia de la Prov. de México*, 791; MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 30; MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 234.

Con referencia a los ardides de que se valían los indios para tributar culto a sus dioses bajo advocaciones cristianas, nos ofrece los siguientes datos curiosos Sahagún. En cierto lugar próximo a México los nativos daban culto a la diosa *Tonantzin*, que significaba *nuestra madre*. Los españoles edificaron en aquel lugar una iglesia dedicada a Ntra. Sra. de Guadalupe, y como entre los cristianos se llama a la Virgen *nuestra Madre*, los indios llamaban a Ntra. Sra. de Guadalupe *Tonantzin*. Bajo este nombre, empero, los indígenas a quien daban realmente culto era a su antigua diosa, encubierta bajo nuevo nombre. Si hubieran tenido intención de venerar a la Virgen, dice Sahagún, no la hubieran llamado *Tonantzin*, sino *Dios Nantzin*. Además, prosigue el franciscano, en otras partes había iglesias dedicadas a la Virgen, pero sólo a este lugar era a donde peregrinaban los indios (SAHAGÚN, *Historia general*, III, 299). El mismo juego de palabras hacían con la advocación *Toci*, que significaba nuestra *abuela*, bajo la cual aparentaban honrar a Santa Ana, pero realmente tributaban culto a su diosa antigua. Asimismo, en el pueblo de Tianquizmanalco adoraban al dios *Tolpochtli*, vocablo que significaba *virgen*, y como San Juan era virgen, con el pretexto de honrar a San Juan veneraban al mismo dios que antes (*Ibid.*, 300).

[150] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 486; F. V. SCHOLES-R. L. ROYS, *Fray Diego de Landa and the problem of idolatry in Yucatan*, Washington 1938, 594-607.

[151] SÁNCHEZ DE AGUILAR, *Informe contra idolorum cultores*, 38-9, 164, 180; SCHOLES-ROYS, *Landa and the problem of idolatry*, 608-9.

[152] LCDO. PALACIO, *Relación a Felipe II*, Guatemala 8 de marzo de 1576, en CDIA, VI, 12.

mayor gravedad aún que la Nueva España. En 1541, el Provisor Morales se lamentaba de la existencia de «muchas guacas» ocultas [153], y de los franciscanos de Pari se cuenta que, en cierta ocasión, entre 1540 y 1543, encontraron tanta cantidad de ídolos escondidos, que fueron menester cincuenta o sesenta indios para poderlos llevar al lugar destinado para su destrucción [154].

Si fuéramos a creer a Cristóbal de Molina, el almagrista, hacia mediados de siglo la práctica de la idolatría oculta en el Perú había disminuído en gran manera, tanto que la mayor parte de los indios ya ni se acordaban de ella [155]. Quizá fuera ello efecto de la estabilización política de la región, y del nuevo auge que en su consecuencia tomó la empresa misional. Pero sea esto exacto o no (probablemente el juicio de Molina es optimista en demasía), hacia 1563 «en la provincia de Parinacocha, del obispado del Cuzco, el dicho Luis de Olivera entendió que no solamente en aquella provincia, pero en todas las demás provincias y ciudades de Chuquisaca, La Paz, Cuzco, Huamanga, y aun Lima, y Arequipa, los más de ellos [de los indios] habían caído en grandísimas apostasías..., volviéndose a la idolatría» [156]. Quizá a este mismo período pertenezca también el hecho que nos refiere Oliva, según el cual, en cierta aldea sólo un soldado pudo reunir cuatro costales de idolillos y talismanes que encontró escondidos por los indios [157]. Hacia finales de siglo, sin embargo, parece que ya se vislumbraban esperanzas de que el panorama comenzase a aclarar [158].

Ante este hecho, las medidas adoptadas para reprimirlo fueron múltiples, unas de carácter represivo, otras de índole preventiva.

---

[153] L. de Morales, *Relación sobre las cosas que debían proveerse para las Provincias del Perú*, 1541, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, I, núm. 3, 86. Sobre la gravedad que para 1541 había adquirido la práctica de la idolatría oculta en el Perú nos da una idea el mismo Luis de Morales, quien aboga por que se destruyan las guacas y adoratorios paganos con el fin, entre otras cosas, de que los indios «tengan mejor de comer, porque es grande la cantidad de maíz y coca y ovejas y otros servicios que les hacen y les queman a las dichas guacas y adoratorios y cuerpos muertos» (*Ibid.*, 82).

[154] Tibesar, *Franciscan beginnings*, 65.

[155] C. de Molina, *Destrucción del Perú*, Lima 1943, 39.

[156] Molina, *Fábulas y ritos de los Incas*, 78. Por este mismo tiempo, o un poco antes, Avila escribía que «la mayoría [de los indios], aunque se abstienen de las supersticiosas ceremonias, sin embargo, se hacen substituir por viejos contratados al efecto para que hagan las adoraciones por ellos» (Avila, *De priscorum huarochiriensium*, 346). Añade, además, que con el fin de no ser descubiertos hacían coincidir sus festividades antiguas con las de los cristianos (*Ibid.*, 346, 351, 359-360).

[157] A. Oliva, S. I., *Historia del Reino y Provincias del Perú, de sus Incas Reyes, descubrimiento y conquista por los españoles de la Corona de Castilla con otras singularidades concernientes a la historia*, Lima 1895, 133.

[158] *Relación en suma de la doctrina y beneficio de Simampiro*, en *Relaciones geográficas*, III, 128-9; *Relación del pueblo de S. Andrés Xunxi*, *Ibid.*, 152.

Medios represivos.

Entre las medidas de carácter represivo figura la indagación o búsqueda de las idolatrías, con la consiguiente supresión de ellas, y el castigo de los idólatras.

La localización de los cultos idolátricos latentes, y el desenmascaramiento de quienes los practicaban, no era tarea nada fácil. Ya vimos antes los ardides ingeniosos de que los indios se valían para idolatrar, y a esto hay que añadir la repugnancia que los indígenas experimentaban en descubrir lo que se hacía a ocultas. Sabían que, desde el momento en que llegasen al conocimiento del misionero, los ídolos y talismanes estaban destinados a la destrucción, y esto, naturalmente, les dolía a sus adoradores. Tanto que, con una ingenuidad pasmosa, casos hubo en que los culpables intentaron sobornar con valiosos presentes a los misioneros con el fin de que éstos no les aniquilasen sus simulacros [159], Pero, sobre todo, la declaración les comprometía a ellos mismos. Y es que regía entre los culpables una especie de severísima «disciplina del arcano». Cuando los ritos idolátricos se ejecutaban en una casa particular o en familia, los más fáciles delatores podían ser los niños, y por ello a éstos se les industriaba o se les amenazaba para que supieran guardar prudencia [160]. Si tenían lugar fuera de domicilio, los delatores estaban amenazados de muerte [161], o, previsoramente, la noticia del emplazamiento concreto de los simulacros se restringía a un círculo de iniciados o selectos, sin que el común de los indios, no obstante que también ellos tributasen a esos mismos dioses, supieran exactamente dónde se encontraban [162]. Cuán rígida fuera esta «disciplina del arcano», y cuánto repugnase a los indios manifestar el secreto, nos lo indica el hecho de que los niños, cuando eran interrogados por el misionero respecto del particular, a veces mentían o era menester castigarlos para que declarasen [163], y de los adultos muchos preferían sufrir azotes, o perder la fortuna e incluso la vida, antes que decir ni una sola palabra que los pudiese comprometer [164].

No es, pues, de extrañar que, aun teniendo fuertes sospechas de que los indios idolatraban a ocultas, los misioneros no encontrasen manera de ave-

---

[159] Asensio, *Historia memorial*, en *Archivo Ibero-Americano*, 15 (1921) 90-1, 93; D. Quijada, *Carta a S. M.*, Mérida de Yucatán 15 de marzo de 1563, en *Cartas de Indias*, 384; Dávila Padilla, *Historia de la Prov. de México*, 791.

[160] Sahagún, *Historia general*, III, 86, 87.

[161] *Procesos de indios idólatras*, 7-8; *Relación de los primeros agustinos del Perú*, s. f., en CDIA, III, 13. Aquí mismo se refiere también un caso en el que los idólatras dieron muerte a un indio que estaba al servicio de los religiosos por haberlos delatado. Sahagún añade que los indígenas investigaban ex profeso quién había sido el delator y que siempre acababan dando con él (Sahagún, *Historia general*, III, 87).

[162] Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 486.

[163] Dávila Padilla, *Historia de la Prov. de México*, 796.

[164] Acosta, *De procuranda*, 203-4; Dávila Padilla, *Historia de la Prov. de México*, 797.

riguar dónde y cómo las practicaban [165], o, una vez descubiertas, quiénes eran en concreto los fautores de la culpa [166]. Como les sucedió a los agustinos del Perú, quienes, teniendo indicios de que en la provincia de Huamachuco pululaba la idolatría, enviaron a ella dos religiosos expresamente destacados para que la investigasen sobre el terreno, y tardaron nada menos que un año entero en descubrir los ídolos [167]. O lo sucedido a los dominicos de Chiapa y a los franciscanos de Yucatán. Los primeros estuvieron evangelizando en Chiapa desde 1545, y hasta 1548-1549 no se percataron de que muchos de aquellos indios eran idólatras solapadamente [168]; mientras que entre los segundos, el mismo Landa, después de haber estado misionando en Yucatán durante catorce años y preciándose de conocer como nadie a los indios, apenas podía dar crédito a que idolatrasen de la manera que se descubrió en el celebérrimo caso de 1560 [169].

No teniendo, pues, en general, la esperanza de que partiese de los mismos indios la iniciativa de delatar a aquellos que idolatraban [170], los misioneros se vieron obligados a usar de distintos medios para llegar a conocer la verdadera realidad de la situación, y aportar remedio.

Uno de los primeros, tanto en el orden cronológico como en el de los efectos que produjo mientras subsistió, fué el sistema policíaco que, a base de los alumnos de sus escuelas, implantaron los franciscanos de México. Perfectamente industriados como los tenían, e incondicionalmente adictos a los religiosos, estos niños no sólo destruían los simulacros que se ocultaban en sus casas, sino que hasta amonestaban a sus mimos padres o descubrían a sus preceptores el lugar y tiempo en que aquéllos idolatraban [171]. Esto, los que frecuentaban los colegios de los franciscanos en calidad de lo que hoy llamamos «externos». Los «internos», es decir, aquellos otros que moraban día y noche con los religiosos, aún pasaban más adelante. «De día—se nos dice—espiaban éstos donde se había de hacer algo de esto [prácticas idolá-

---

[165] Es significativa a este respecto la amarga lamentación con que el segundo Concilio Provincial de Lima constata el hecho de la existencia de idolatrías ocultas, sin que se pudiera entrever una posibilidad de atinar con ellas y desterrarlas de una vez (MATEOS, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 [1950] 591).

[166] MOLINA, *Fábulas y ritos de los Incas*, 78.

[167] *Relación de los primeros agustinos del Perú*, en CDIA, III, 11-12.

[168] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 485.

[169] *Declaración del Marqués del Valle*, 27 de noviembre de 1562, en SCHOLES-ADAMS, *Don Diego Quijada*, I, 186; QUIJADA, *Carta a S. M.*, Mérida de Yucatán 15 de marzo de 1563, en *Cartas de Indias*, 383-4.

[170] Decimos *en general* porque en ocasiones sí hubo tales declaraciones. Véanse algunos ejemplos de ellas en MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 32; ID., *Memoriales*, 34; VÁZQUEZ, *Crónica*, I, 96-7; ASENSIO, *Historia memorial*, en *Archivo Ibero-Americano*, 15 (1921) 13; *Relación de los primeros agustinos del Perú*, en CDIA, III, 13; MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos*, I, 420,-1.

[171] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 20, 221-2; MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 237, 233; LÓPEZ DE GÓMARA, *Conquista de México*, II, 282-3.

tricas], y de noche, a la hora conveniente, iban con un fraile o dos sesenta o cien de éstos criados en casa, y daban secretamente sobre los que hacían alguna cosa de las arriba dichas, de idolatría, borrachera o fiesta, y prendíalos a todos y atábanlos, y llevábanlos al monasterio... Fué tan grande el temor que toda la gente popular cobró de estos muchachos que con nosotros se criaban, que después de pocos días no era menester ir con ellos, ni enviar muchos cuando se hacía alguna borrachera de noche, que enviando diez o veinte de ellos prendían o ataban a todos los de la fiesta o borrachera, aunque fuesen cien o doscientos, y los traían al monasterio» [172]. Cuán valiosa fuese la cooperación de estos colegiales en la extirpación de idolatrías ocultas, lo testimonia Motolinia: «Si estos niños no hubiesen ayudado en la obra de la conversión..., paréceme que fuera lo que escribió el Obispo de Tlaxcallan al Emperador diciendo: "Nos, los Obispos sin los frailes..., somos como falcones en muda"» [173]. Lástima que, andando el tiempo, el método desapareciera porque los resultados que de ello se siguieron fueron lastimosos [174].

Algo semejante a lo de México se llevó también a la práctica en Guatemala, donde los niños de los colegios de los franciscanos, «teniendo más ley algunos chiquillos con sus maestros que con sus padres naturales», denunciaban a éstos si incurrían en idolatría [175]. Asimismo, en la doctrina de Juli, los niños que se educaban en la escuela de los jesuítas prestaron también buenos servicios en este particular [176].

De ámbito más universal territorial y cronológicamente, porque vigió en todas las Indias y a lo largo de todo el siglo XVI, pero posterior en el tiempo a lo anterior, fué el recurso que se hizo de los alguaciles o fiscales, conocidos en Nueva España con el nombre también de *calpixques*, *tepixques* o *tequitlatos*. Eran éstos indios de la confianza de los misioneros, a quienes incumbía, entre otras cosas, vigilar, sobre todo en los lugares donde el sacerdote no residía con carácter permanente, quiénes de entre los naturales practicaban ritos idolátricos y delatarlos a los religiosos [177]. Su institución, al menos por lo que se refiere a la Nueva España, debió tener lugar en 1532 o muy poco antes, y, al parecer, gozaban de cierta facultad coercitiva sobre los culpables. El cometido que se les confió lo desempeñaron a satisfacción

---

[172] SAHAGÚN, *Historia general*, III, 85-6; VALENCIA, *Carta al Emperador*, México 17 de noviembre de 1532, en *Cartas de Indias*, 56; MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 243.

[173] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 229; TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 50.

[174] SAHAGÚN, *Historia general*, III, 86.

[175] VÁZQUEZ, *Crónica*, I, 236. 96-7.

[176] ACOSTA, *Carta anua del Perú*, 1578, en BAE, LXXIII, 297.

[177] ZUMÁRRAGA, *Ordenaciones para los visitadores*, México 1532, en CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, I, 463; *El orden que los religiosos tienen en enseñar a los indios la doctrina cristiana y otras cosas de policía*, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 81.

por algún tiempo, pues se nos dice de ellos que «son los que más persiguen los ritos y ceremonias gentílicas, y ellos nos son muy grande ayuda, mayormente contra los viejos que todavía están con sus ídolos y los esconden cuanto pueden» [178].

Quizá esa misma facultad coercitiva a que hemos aludido los condujera a abusar de ella, pues más adelante la institución de estos alguaciles o fiscales parece haber sido suprimida por la Audiencia de México. Con ello, la necesidad de los mismos se dejó sentir, y los Obispos de Nueva España se vieron obligados a recurrir al Presidente de aquella misma Audiencia en 1565 para solicitar de él que restableciera el nombramiento de un fiscal en cada pueblo, «sin el cual—añadían—ni los prelados, ni nuestros vicarios, curas ni religiosos, los podemos descubrir» [los ritos o prácticas idolátricas] [179].

A fines de siglo, la institución aun continuaba subsistiendo [180].

También en las regiones del Perú se echó mano de estos alguaciles, y con el mismo fin que en Nueva España. Sólo que, mientras aquí parece que fué más común el nombramiento de uno solamente en cada pueblo o aldea de indios, en el Perú eran nombrados dos. Por otra parte, la institución de éstos en la primera de las regiones dichas competía a la autoridad civil, mientras que en el Perú parece depender más directamente de los misioneros. Al menos, son los Concilios Provinciales quienes legislan sobre ellos.

El primer Concilio Provincial de Lima, en 1545, ordena a todos los sacerdotes y a los caciques de los pueblos tener en cada aldea dos indios en calidad de fiscales, so pena de veinticinco pesos a los sacerdotes y de doce a los caciques que descuidasen el nombramiento. El misionero, además, debía tomarles cuenta a los alguaciles de lo que hubiesen descubierto u observado al menos dos veces por año [181]. De la manera como está redactado el canon del Concilio se desprende que la institución de estos fiscales debía ser una necesidad en el Perú de 1545, o que al menos, si existía ya, era descuidada. Qué frutos produjo, no se nos dice expresamente, pero no debieron ser menguados cuando en 1567 el segundo Concilio Provincial vuelve a recordar esta obligación a los misioneros, y en vez de dos escueta y taxativamente ordena que en adelante se eligieran «dos o tres» alguaciles. El que, a diferencia de lo acordado en 1545, en esta ocasión no se impongan penas a los negligentes, quizá pueda indicar que el mandato se llevaba a la práctica con toda diligencia, no teniendo el Concilio al redactar el canon sino la intención de alentar a los misioneros en lo que hasta entonces ya venían ejecutando [182].

---

[178] Valencia, *Carta al Emperador*, México 17 de noviembre de 1532, en *Cartas de Indias*, 56.

[179] *Peticiones de los obispos de Nueva España a la Audiencia de México*, México 11 de octubre de 1565, en Cuevas, *Documentos inéditos*, 285.

[180] Virrey Mendoza, *Avisos para su sucesor* en CDIHE, XXVI, 309.

[181] Mateos, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 26-27.

[182] Mateos, *Segundo Concilio limense, en Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 611-2.

La institución debió perdurar a todo lo largo del siglo, pues en 1597 se vuelve a legislar sobre ella como respecto de una cosa conocida. El primer Sínodo de Tucumán, en efecto, ordena la institución de un fiscal en las aldeas de menos de cien indios, y de dos en las superiores a ciento. Los nombrados debían ser hombres ejemplares, casados, «y que en el aspecto parezcan de cuarenta años arriba», lo mismo que sus mujeres. Deberían estar exentos de toda otra ocupación que no fuese la suya propia para la cual fueron instituídos, debiendo ser castigados por el Visitador quienes ocupasen a estos fiscales en trabajos ajenos a su oficio [183].

En los Visitadores encontramos otra institución destinada igualmente a la detección de idolatrías ocultas. A diferencia, empero, de los alguaciles o fiscales que eran siempre y exclusivamente indios, sujetos además a las órdenes (en el Perú más que en Nueva España) de los misioneros, la de los Visitadores estaba integrada solamente por españoles, bien fueran éstos eclesiásticos o seglares, con delegación oficial de las autoridades para ejercer su oficio, delegación que era independiente y hasta en cierta manera superior a la autoridad misional, si bien estuviera encaminada a colaborar con ésta. Al igual, sin embargo, que los fiscales, el oficio de los Visitadores era mixto, ya que ninguna de las dos instituciones estaba exclusivamente destinada a la investigación de las idolatrías ocultas. En concreto, el fin primordial de los Visitadores era vigilar el trato que se les dispensaba a los indios, aunque, en ocasiones, se les delegó también expresamente para inspeccionar los cultos idolátricos [184]. Carecemos de datos para valorar en su conjunto la labor realizada por estos Visitadores, pero es de suponer que su cometido en relación con la investigación de las idolatrías ocultas no lo ejercieran mejor que el que se les encomendó con respecto del buen tratamiento de los indios.

Pero lo mismo el sistema policíaco de los niños que la institución de fiscales y Visitadores, no eran más que otros tantos medios que tenían por fin ayudar, o suplir, la labor de los misioneros. Como es natural, era a éstos a quienes incumbía directamente la investigación y sofocamiento de los ritos idolátricos ocultos.

---

[183] *Constituciones del primer Sínodo de Tucumán*, 1597, en LEVILLIER, *Papeles eclesiásticos de Tucumán*, I, 20. En una declaración del Obispo franciscano Trejo y Sanabria al Sínodo se dice que, condescendiendo con la voluntad de los procuradores, se acuerda que no haya sino un sólo fiscal en cada pueblo, nombrado por el encomendero (*Ibid.*, 45).

[184] LAS CASAS, *Historia de las Indias*, II, 251-2; *La orden que se ha de tener en el salir de los oidores a visitar*, Madrid 19 de febrero de 1571, en J. A. GARCÉS A., *Colección de Cédulas reales dirigidas a la Audiencia de Quito*, I, Quito 1935, 219; *Parecer de D. Sebastián Ramírez de Fuenleal*, 1532, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Colección*, II, 179-180. A partir del siglo XVII el fin primordial de los visitadores consistió ya en investigar las idolatrías, y se encomendó generalmnete a los clérigos. Véase C. BAYLE, S. I., *El clero secular y la evangelización de América*, Madrid 1950, 268-276.

A este respecto, Fr. Pedro de Gante nos cuenta de sí mismo en 1532, que a partir de 1526, es decir, desde que la idolatría comenzó en Nueva España a vegetar solapadamente, su oficio consistió en ir visitando México y los pueblos comarcanos a la búsqueda de idolatrías [185].

El caso del franciscano, sin embargo, es extraordinario. Fr. Pedro de Gante no era sacerdote, y, por lo mismo, se encontraba más libre para desplazarse de un lugar a otro que el misionero con cura de almas a su cargo. De hecho, una entrega tan completa y casi exclusiva a la búsqueda de ídolos no la volvemos a encontrar repetida sino en las Instrucciones que para el Perú dictó Jerónimo de Loaysa en 1549. Y aun en este caso la paridad no es exacta. El Arzobispo de Lima manda que, una vez suficientemente instruídos los hijos de caciques y nobles de cada doctrina, en una fecha, es decir, determinada, el misionero y los niños «personalmente irán por todos los pueblos del repartimiento, y detenerse han en cada pueblo seis u ocho días, entendiendo si tienen guacas u otros lugares donde acostumbran a hacer ceremonias o ritos» [186]. Una vez colocados en cada pueblo los muchachos que llevaban consigo, el misionero regresaría al lugar habitual de su residencia, esto es, a la cabecera de la doctrina. Era, por lo tanto, ésta, a diferencia de la de Pedro de Gante, una búsqueda ocasional de ídolos, si bien tenga de común con la del franciscano el que durante esos seis u ocho días que se señalan estuvieran dedicados expresamente a la tarea de la detección.

Era, pues, en la cabecera de la doctrina o parroquia la mayor parte del tiempo, y en las estancias o anejos cuando los visitaba, donde el misionero trabajaba personalmente en la labor de la extirpación. Labor que, a juzgar por los datos que poseemos, no revistió siempre la misma intensidad.

En Nueva España, en 1537, y en las regiones del Perú hacia 1541, parecen haberse desarrollado sendas campañas de carácter general. De ellas se nos dice, en efecto, que en México «de tres meses a esta parte les habemos hallado sus ídolos» [a los indios] [187], y del Perú se nos afirma que

---

[185] GANTE, *Carta al Emperador*, México 31 de octubre de 1532, en *Cartas de Indias*, 52.

[186] LOAYSA. *Instrucciones para la doctrina*, Lima 15 de febrero de 1549, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, núm. 4, 142-3.

[187] *Carta de los Obispos de México, Oaxaca y Guatemala a S. M.*, México 31 de noviembre de 1537, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 91. Probablemente fué esta campaña contra la idolatría llevada a cabo por los misioneros a partir de 1537 la ocasión de que algunos españoles tomaran pie en 1539 y 1540 para entregarse de lleno a la búsqueda de ídolos ocultos. Búsqueda vana y fruto, en gran parte, de la codicia, recriminado duramente por Motolinia (MOTOLINIA, *Memoriales*, I, 88-9; ID., *Historia de los indios*, 254-5). Esta entrega a la búsqueda de idolatrías ocultas por parte de los españoles era tanto menos de esperar cuanto en el mismo año de 1537 Zumárraga se lamenta de que fueran ellos mismos quienes impedían a los religiosos la destrucción que éstos habían emprendido (ZUMÁRRAGA, *Instrucción a sus procuradores ante el Concilio Universal*, México febrero de 1537, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 68).

«se ha comenzado a tirar buena parte de ellas» [de las guacas] [188]. No sería improbable que en relación con estas campañas, y como efecto de las mismas, estuviera lo que de cada una de esas regiones nos dice Motolinia en 1541 y Cristóbal de Molina, el almagrista, en 1553: que para entonces los indios tenían «ya tan olvidados los ídolos, que si en algún pueblo hay algún ídolo, está podrido, y tan olvidado o secreto, que no lo sabrán cinco» [189].

Lo que sucedió sin embargo, fué que los indios, como ya lo insinuamos antes, adoptaron más precauciones, pero siguieron cultivando la idolatría en secreto. Mientras que los misioneros quizá cejaran en su empeño al no observar nada culpable en los indios. Así se explica la sorpresa de los franciscanos de Yucatán al descubrir inesperadamente en 1560 cuán minado estaba el terreno, y la necesidad en que se vió el primer Concilio Provincial de Lima de incitar en 1552 a los misioneros a que terminasen de una vez con los restos de ídolos y «cúes» que aun quedaban. Aquí se encuentra también la razón de la sorpresa experimentada en el Perú al comprobar en 1563 que toda la región estaba infestada de idolatrías [190]. Incluso, quizá, lata aquí también la razón por la que en 1541 algunos se oponían en el Perú a la búsqueda de los ídolos y simulacros paganos [191].

Descubierta la verdadera realidad de la situación, la Audiencia de México ordenó en 1546 recordar a los indios la prohibición de los sacrificios y cultos idolátricos, con la amenaza de graves castigos a los recalcitrantes [192], mientras que, por su parte, el segundo Concilio Provincial de Lima resolvió tomar en 1567 una medida drástica «para terminar de una vez con la idolatría en todos los confines cristianos». Todos los párrocos de Indias, ordena el Concilio, en tres días festivos y en la iglesia, públicamente y ante testigos y notarios, debían exigir formalmente, tanto a los caciques como a los plebeyos, manifestar todos los ídolos y adoratorios que encubriesen o conociesen existir, estuviesen o no destruídos de antemano. El que después de la admonición fuese sorprendido en idolatrías, sería gravemente castigado [193].

Hasta qué punto se volviese a reorganizar la lucha contra la idolatría es cosa que ignoramos. Es cierto, sin embargo, que en 1573 se hace necesario volver a insistir de nuevo en la extirpación de ella, sólo que ahora es la Corona quien toma la iniciativa. Con esta fecha, en efecto, el Rey se dirige a todas las Indias, y, en lo que respecta a los eclesiásticos, particularmente a los doctrineros de indios, les encarga hacer un nuevo esfuer-

---

[188] MORALES, *Relación sobre el Perú*, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, núm. 3, 81-2.

[189] MOTOLINIA, *Memoriales*, 87; MOLINA, *Destrucción del Perú*, 39.

[190] MOLINA, *Fábulas y ritos de los Incas*, 78.

[191] MORALES, *Relación sobre el Perú*, 1541, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, núm. 3, 82.

[192] BAYLE, *El clero secular*, 262.

[193] MATEOS, *Segundo Concilio limense, en Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 591.

zo para desterrar de una vez definitivamente todo cuanto tuviese sabor a idolatría. El medio consistía en hacer el elenco detallado de cuantas prácticas idolátricas realizasen los indios antes de su conversión, anotarlas detalladamente en un libro secreto para uso exclusivo de los misioneros, y a base de ellas saber a qué atenerse ante la posibilidad de que los indígenas las prosiguiesen practicando y predicarles sobre las mismas. Es el decreto a que ya nos referimos anteriormente [194]. El fruto del nuevo toque de atención no se hizo esperar, pues nos consta que, algunos años más tarde, se ponía ya una nueva diligencia en la campaña de la extirpación [195].

Esta Cédula indica bien por sí sola cuánto interés tenía Felipe II en que se sofocase todo rebrote de los ritos y prácticas idolátricos. Indice de este interés es asimismo la preferencia que el Rey prudente otorgaba en el caso de las provisiones o dignidades eclesiásticas a los clérigos o religiosos que más se hubiesen distinguido en su labor por extirpar la idolatría oculta. Para la presentación de los candidatos, en efecto, exigía que en los informes que se le enviaban se detallase junto con el elenco de aquellos que eran más ejemplares y que mejor sabían la lengua de los indios, aquellos también que más se hubiesen destacado en la extirpación de los ritos paganos [196].

Cuando por uno cualquiera de los medios anteriormente dichos se topaba con un caso de idolatría, las normas a que se atuvieron los misioneros no fueron uniformes a lo largo del siglo XVI ni respecto a cómo haberse con lo descubierto, ni al modo de comportarse con los culpables.

En 1537 debía existir alguna orden que prohibía la destrucción tanto de los *cúes* o adoratorios como de los simulacros de los indios. La orden, incluso, parece haber partido del Rey, pues en esta fecha los Obispos de la Nueva España recurrieron a éste para que les permitiese destruirlos. El Rey accedió a la petición, autorizándolos en 1538 para que los ídolos los quemasen, y los *cúes* o adoratorios los pudiesen derribar sin escándolo de los indios y empleasen las piedras para la construcción de iglesias y monasterios [197].

---

[194] Véanse las notas 15 y 16 del presente capítulo.

No tendríamos dificultad en admitir que, al igual de lo sucedido en Nueva España a partir de 1537, también en el Perú estuviera relacionado con esta campaña iniciada en 1567 el hecho que nos refiere el Virrey Toledo, según el cual en 1572 los españoles residentes en el Virreinato se habían entregado con un fervor inusitado al descubrimiento de guacas y tesoros ocultos pertenecientes antiguamente a los ídolos (TOLEDO, *Carta a S. M.*, Cuzco 1 de marzo de 1572, en R. LEVILLIER, *Gobernantes del Perú. Cartas y otros papeles. Siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*, III, Madrid 1921, 595; ID., *Sumario y decretos de una carta a S. M.*, 1 de marzo de 1572, *Ibid.*, IV, 270).

[195] LCDO. PALACIO, *Relación a Felipe II*, Guatemala 8 de marzo de 1576, en CDIA, VI, 12; *Relación en suma de la doctrina y beneficio de Simampiro*, en *Relaciones geográficas*, III, 128-9; *Relación del pueblo de San Andrés Xunxi* (Quito), *Ibid.*, 152.

[196] *Recopilación*, I, 44-5.

[197] *Carta de los Obispos de México, Oaxaca y Guatemala a S. M.*, México 30 de noviembre de 1537, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 91.

Respecto de los ídolos, no parecen haberse presentado en adelante ulteriores dificultades, pues sabemos que en varias ocasiones se derribaron sin compromiso ninguno, bien quemándolos pública y festivamente [198], bien simplemente deshaciéndolos [199], echándolos al agua o soterrándolos «con tan gran secreto que por ninguna vía ni manera lo han de entender los indios, que a entenderlo, reverencian aquel lugar como sagrado» [200].

Las guacas o adoratorios ya presentaban, en cambio, más dificultades. En 1549, Loaysa mandó para el Perú que se deshicieran, y, si era aquel un lugar decente para ello, se pusiese allí mismo una cruz [201]. El primer Concilio de Lima ordenó asimismo en 1552 que, una vez destruídos, se purificase el lugar y se colocase en él una cruz también, o se edificase una ermita [202]. A fines de la centuria, sin embargo, al Arzobispo Zapata le pareció bien cambiar de método en Nueva Granada. Teniendo en cuenta que lo ordenado en Lima servía a los indios de ocasión para idolatrar con pretexto de devoción, ordenó en 1576 que, descubiertos los santuarios paganos, no se tocasen, sino que se diese cuenta al Prelado para que éste, una vez concertado con la autoridad real, los mandase arrasar. La destrucción debía ser total [203].

La falta de uniformidad respecto a cómo haberse con los indios a quienes se les sorprendía en idolatrías está en relación con la trayectoria seguida a lo largo del siglo por la cuestión de los castigos corporales a los indígenas.

Prescindiendo aquí de esta cuestión, porque no nos interesa directamente, digamos sólo algunas palabras sobre el género de castigos que se les imponían a los que eran sorprendidos en idolatrías, o se les demostraba haberlas practicado ocultamente.

Como regla general, parece poderse establecer la de que a los idólatras se tendía siempre a infligirles castigos corporales. Eran todavía demasiado nuevos en la fe para comprender la razón o el significado y gravedad de las penas espirituales [204].

Muchas veces, sin embargo, estas penas corporales no se especifican, ordenándose simplemente que se les castigue, o afirmando que, de hecho, se les castigaba [205]. La razón de no especificar el castigo estriba en que la

---

[198] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 486.

[199] LOAYSA, *Instrucciones para la doctrina*, Lima 15 de febrero de 1549, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, núm. 4, 136.

[200] OLIVA, *Historia del Perú*, 133.

[201] LOAYSA, *Instrucciones para la doctrina*, Lima 15 de febrero de 1549, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, núm. 4, 142-3.

[202] MATEOS, *Primer Concilio limense, en Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 19.

[203] *Capítulos de las reglas y constituciones dadas por el Arz. D. Luis de Zapata*, s. f., en GROOT, *Historia de Nueva Granada*, I, 507.

[204] Véanse en ACOSTA las razones por las que a los indios no se les debían imponer penas espirituales (ACOSTA, *De procuranda*, 461-2).

[205] *Capítulos de gobernadores y corregidores*, Madrid 12 de julio de 1530, en PUGA, *Provisiones*, 56r.

selección de éste pertenecía a las autoridades, bien eclesiásticas, bien civiles [206]. Remitidos a éstas los culpables, se les solía imponer la pena de prisión y de azotes, e incluso hasta de destierro [207].

A veces se les hacía un proceso formal, cuyo ejemplo más característico lo encontramos en los que se les siguieron a ciertos idólatras en México entre 1535 y 1540. Sacados de la cárcel en que se encontraban, fueron llevados como reos por las calles del pueblo, a caballo y con voz de pregonero; iban, además, semidesnudos y recibiendo azotes. Llegados a la plaza pública de la aldea, en su presencia se les quemaron la mitad de sus ídolos. Luego fueron trasladados de idéntica manera a la plaza de México, donde se les terminaron de quemar sus simulacros. Se les encerró, por fin, en un convento, donde por tres años se dedicarían a aprender la doctrina cristiana y a hacer penitencia. Castigo muy semejante se les impuso a otros dos idólatras [208].

Medios preventivos.

Los múltiples y continuados esfuerzos por sofocar el rebrote de la idolatría oculta y la impotencia en que, a pesar de todos ellos, se vieron los misioneros para ahogarla del todo, hizo recapacitar a los mismos sobre una cosa muy importante: que, no obstante la investigación de los ritos y prácticas idolátricas, la supresión de los mismos y el castigo de los culpables, nunca conseguirían extirpar definitivamente la idolatría mientras no arrancasen también las raíces de la misma. La deducción, teóricamente hablando, es completamente natural; pero, colocados en el terreno de la realidad de Indias, no era tan fácil llegar a ella. No porque a los misioneros se les escapase su necesidad, sino porque era menester mucha perspicacia

---

[206] El segundo Concilio de Lima señala al Obispo de la diócesis como a aquel a quien se debían remitir los culpables para que él impusiera el castigo que creyera conveniente (MATEOS, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 [1950] 610-611). En cambio, del Obispo de Guatemala sabemos que en 1547, antes de imponer castigo ninguno a ciertos indios que supo haber idolatrado, consideró conveniente consultar a la Audiencia para que ésta determinara el género y gravedad de los castigos (*Carta del obispo de Guatemala a S. M.*, Guatemala 20 de septiembre de 1547, en *Cartas de Indias*, 444). Lo que sucedía de hecho es que ambas autoridades, tanto las eclesiásticas como las civiles, tenían jurisdicción sobre estos casos y lo más oportuno era ponerse ambas de acuerdo sobre el modo de castigar a los culpables. Esta doble jurisdicción, o mejor, este conflicto de poderes, dió lugar a roces entre ambas autoridades, por lo que muchas veces los idólatras quedaban sin el merecido castigo (SÁNCHEZ DE AGUILAR, *Informe contra idolorum cultores*, 12-13, 31, 32. En realidad, todo el *Informe* de Sánchez de Aguilar está dirigido a demostrar la jurisdicción que los Obispos gozaban sobre este particular).

[207] SÁNCHEZ DE AGUILAR, *Informe contra idolorum cultores*, 32; SCHOLES-ROYS, *Landa and the problem of idolatry*, 594; BAYLE, *El clero secular*, 262.

[208] *Procesos de indios idólatras*, 15, 106.

y un perfecto conocimiento del ambiente para llegar a conocer tales raíces. Los frustrados esfuerzos por la extirpación agudizaron la vista de los misioneros, y por ello, desde mediados del siglo XVI, comenzaron a poner en práctica, simultáneamente con los dichos anteriormente, otros métodos nuevos: los métodos preventivos. Es decir, iniciaron una segunda campaña para privar a los indios por anticipado de toda ocasión, peligro o causa que los indujese a idolatrar.

Y comenzaron por sí mismos. Son pocos los datos que poseemos sobre el particular, pero aun en su penuria nos indican bien hasta dónde llegaba el tacto de los misioneros y su cuidado por no dar pie a los indígenas para entregarse de nuevo a la idolatría. Nos referimos a la vigilanciia que pusieron en no usar vocablos religiosos índicos ni relatar, con peligro de que cayeran en sus manos, sus concepciones y costumbres religiosas antiguas, porque ambas cosas podían renovarles el recuerdo de su infidelidad.

Respecto del ambiente que a este respecto existía, es sintomático lo que nos dice Garcilaso. Después de hacer una lista somera de los vocablos religiosos usados en el *Tercer Catecismo* de Lima y que, habiendo podido ser insertados en lengua índica, fueron vertidos al español, hace esta observación: «Y aunque es verdad que algunos de éstos, y los otros que no saqué, pudieran decirse en indio, como es el nombre de Dios, Nuestra Señora, cruz, imagen, domingo, fiesta, ayunar, casado, soltero y otros, es muy católicamente hecho, y consideración muy católica y caritativa, que hablando de la religión cristiana con los indios, no les hablan por los vocablos que para decir estas cosas y otras en su infidelidad ellos tenían, porque no les acuerden las supersticiones que las significaciones de aquellas dicciones incluyen en sí, sino que del todo se les quiten la memoria de ellas» [209].

---

[209] GARCILASO, *Comentarios*, III, 182. No faltan, sin embargo, misioneros que no parecen haber tenido dificultad en usar los vocablos religiosos indígenas. Transcribiendo un breve párrafo de la predicación de cierto dominico en el valle de Pachamac del Perú, Meléndez aduce sus palabras en las que Dios aparce como «el único y verdadero *Pachacamac*, designándolo por lo mismo con idéntico nombre que los indios (MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos*, I, 324). En la controversia que los franciscanos y dominicos de Guatemala sostuvieron sobre el nombre con que se debía designar a Dios, prevaleció finalmente la de los franciscanos, quienes, aunque por motivos distintos a los señalados en el texto, defendían debérsele llamar *Cabahuil*, *Cabovil*, o simplemente *Chi*, exactamente igual que los indios (REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 594; VÁZQUEZ, *Crónica*, I, 128-9). Asimismo, Alonso de Molina en sus vocabularios de 1571 usa también los nombres de los indígenas. Así, por ejemplo, dice:

Dios: lo mismo vel *teutl*, *teotl* (pág. 45v).
Dioses: *teteo*, *teu* (*Ibid.*).
Cristiano: lo mismo, vel *itetzinco*, *poui yn totecuyo Iesu Christo* (pág. 32r).
Cruz: lo mismo, vel *quauiti nepaniuhtoc* (pág. 32r).
Sagrada cosa: *tlateochiuali*, *tlateochiuhtli*, *teoyo* (pág. 106v).
Santidad: *qualtiliztli*, *yectiliztli* (pág. 107v).
Alma o ánima: *teyolia*, *teyolitia*, *teanima* (pág. 8v).

Para quitársela, los franciscanos de Nueva España recurrieron a detalles que nos podrían parecer nimios. Un ejemplo de ello es lo que los mismos refieren cuando escribían tan pronto como en 1532. Había allí una región a la que los indios designaban con el nombre de *Teuculhuacán* o *Teutecolhuacá*. Pero resultaba que este nombre está compuesto de la partícula *teute*, que en indio significa Dios o estaba siempre relacionado con la divinidad. Al anteponer esta partícula al nombre de la región, los indios solamente querían significar que ésta se encontraba muy lejos y era conocida desde tiempos muy antiguos. Sin embargo, los misioneros vieron en ello un peligro de idolatría, y por lo mismo les prohibieron a los indígeans decir *Teuculhuacán*, suplantándoselo por el *Culhuacán*, es decir, privándoselo de la partícula *teu*, para así borrar de él todo sabor idolátrico [210].

Significativas son también las Ordenes reales promulgadas en 1573 y 1577. En la primera de estas dos fechas, el Rey preceptúa a los párrocos de Indias hacer un libro en el que sistemática y detalladamente se transcribiesen la concepción y costumbres religiosas de los indios antes de convertirse; pero el libro se debería tener «muy secreto, cognoscible sólo a las personas que gobiernan y doctrinan» [211]. Más explícita es todavía la Cédula de 1577. Bernardino de Sahagún había escrito su *Historia general de las cosas de la Nueva España* precisamente para que, «entendida la vanidad de sus dioses—dice—, vengan más fácilmente... [los indios] a cono-

---

Jueves: lo mismo, vel *tlamacuitli, ycmacuililhuitl semana* (pág. 73r).

Infierno: *mictlan, mictlantli* (pág. 75r).

(A. DE MOLINA, O. F. M., *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana*, Madrid 1944. Lo mismo hace en el *Vocabulario en la lengua mexicana y castellana*, en las respectivas palabras.) El mismo Garcilaso dice: «Si a mí que soy cristiano católico preguntasen ahora: ¿cómo se llama Dios en tu lengua?, diría: *Pachacamac*» (*Comentarios*, I, 82). En el siglo XVII Lizana llega a afirmar que «hacen mal algunos que le reprueban a los indios el decir *Kue*, Dios, llamándole en sus necesidades, pues ellos dicen Dios como nosotros, y el vizcaíno dice a Dios *Jaungoycoa*, y otros en sus lenguas como le nombran, y en arábigo dicen Dios *Alá*, y no se tacha porque fuera necedad, pues cada lengua tiene diferente nombre» (LIZANA, *Historia de Yucatán*, 66r).

Quizá hubiera que entroncar esta corriente de usar nombres religiosos indígenas con aquella otra que se desarrolló en Indias a fines de la centuria en cuanto a valerse de las semejanzas existentes entre la religión índica y la cristiana para mejor hacer comprender ésta a los indios.

[210] *Origen de los mejicanos*, hacia 1532, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, III, 264, 284.

[211] *Real Cédula a la Audiencia de Quito*, El Escorial 3 de julio de 1573, en GARCÉS, *Libro de cabildos de Quito*, 247. La razón de tomar nota de las concepciones antiguas de los indios que preceptúa esta Cédula quizá estribe en la misma que movió a Sahagún a insertarlas en su obra: «Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestro presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos; y dicen algunos excusándolos que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen» (SAHAGÚN, *Historia general*, I, 6-7).

cer al verdadero Dios» [212]. Pero la obra relataba las supersticiones de los indígenas anteriores a la conquista, y estaba, además, escrita en nahuatl. Cabía, por lo tanto, el peligro de que, al leerla los nuevos cristianos, les entrara deseo de volver a practicar sus ritos antiguos. Para precaverlo, el Rey determinó prohibir la publicación de la obra [213].

Otra cosa que decía, o podía, al menos, decir, relación con la idolatría, eran ciertas costumbres de los indios. Las había que iban siempre acompañadas de ritos idolátricos, como eran la deformación que se practicaba en la cabeza de los niños, el rizado del cabello por las mujeres indias, el taladro de las orejas que practicaban ciertas tribus, acciones todas en las que, al realizarlas, se hacían ofrecimientos a los dioses [214]. Otras eran simples supersticiones, como las ridiculeces que se hacían al imponer o cambiar el nombre de los niños, al tonsurarse el cabello, al ponerse por primera vez ciertos vestidos, etc., etc. [215]. Las había que simplemente eran aptas para recordar los tiempos de la gentilidad, como, por ejemplo, la imposición en el bautismo de nombres paganos [216], o que podían hacer reincidir en idolatría debido a que anteriormente habían sido objeto de culto, como la representación del sol, la luna, las estrellas, ciertos animales sagrados, etcétera [217]. Todas estas costumbres y, en general, cuanto tuviese la más

---

[212] SAHAGÚN, *Historia general*, I, 257.

[213] La Cédula está fechada en Madrid 22 de abril de 1577 y se encuentra en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 267. Véase también *Real Cédula al Arzobispo de México*, San Lorenzo 5 de julio de 1578, en GARCÍA, *Documentos inéditos o muy raros*, XV, 209, donde se preceptúa de nuevo que se enviara a España la obra de Sahagún si es que aun no se había enviado. Todavía en el siglo XVII existía el peligro de que, relatando las idolatrías antiguas de los indios, éstos encontrasen un incentivo para volver a idolatrar. Así, Sánchez de Aguilar nos dice: «De cuyos nombres [de los dioses penates] hice un catálogo, y no es justo que se expresen» (SÁNCHEZ DE AGUILER, *Informe contra idolorum cultores*, 179). De la misma manera Remesal dice que omite tratar de las antiguas concepciones religiosas de los indios porque ante su lectura corría el peligro de que recayeran en ellas (REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 301).

[214] MATEOS, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 592-6; *Tercer Sínodo diocesano de Lima*, en SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 426.

[215] MATEOS, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7, (1950) 597-8.

[216] Por esta razón fué prohibido en varias ocasiones imponer a los niños estos nombres en el bautismo. La prohibición la hicieron el tercer Concilio Provincial de Lima en 1582-3 (SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 236), y el tercero de México en 1585 (*Ibid.*, 358). Sin embargo, de acuerdo con la tendencia de los religiosos arriba expuesta, ya antes de estas prohibiciones de los Concilios los misioneros observaban esta práctica. De los franciscanos de Guadalajara se nos dice, por ejemplo, que «trabajaban de ponerles sobrenombres de españoles por quitarles los que ellos tienen que son de animales y demonios, para quitarles del todo de sus antiguallas» (*Relación que los franciscanos de Guadalajara dieron de los conventos que tenía su Orden, y de otros negocios generales de aquel Reino*, 8 de noviembre de 1569, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 169-170).

[217] MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos*, II, 62.

mínima probabilidad de ser objeto de culto o superstición, o que pudiese inducir a ello, se tendió a suprimir.

El medio era apto para conseguir el fin que se pretendía, pero bajo otros aspectos parece haber producido un mal resultado. Porque como sabor idolátrico, dice Sahagún, «había en casi todas las costumbres que tenía la república, y por esta causa fué necesario desbaratarlo todo y ponerles en otra manera de policía..., viendo ahora que esta manera de policía cría gente muy viciosa, de muy malas inclinaciones y de muy malas obras, las cuales les hace a ellos odiosos a Dios y a los hombres, y aun les causan grandes enfermedades y breve vida, será menester poner remedio» [218].

Al hablar así, Sahagún hace referencia no sólo a la supresión de las costumbres a que nos hemos referido, sino también a la inversión del orden social de los indios que fué menester llevar a cabo. Con todo, no se puede negar que, en ocasiones, se sobrepasó el límite necesario para conseguir el fin que se pretendía. En esta especie de forcejeo entre los misioneros y el indio, en el que éste quería conservar a toda costa lo suyo, considerándolo inocente, aquéllos pasaron al extremo contrario y juzgaron demasiadas cosas como culpables. Así tenemos que, como reacción, no observaron el término medio en casos como el de la borrachera, en los que para esquivar el peligro de la embriaguez y de las idolatrías que seguían a ésta no era necesario prohibir de un modo tajante toda bebida, sino tomar las precauciones debidas para evitar los abusos [219]; así como también se excedieron en aquellas otras ocasiones en las que la reacción y la falta de un conocimiento exhaustivo de las costumbres índicas se unieron para prohibir cosas que estaban exentas de toda recriminación; sirvan de ejemplo la supresión del modo de computar el tiempo, ciertos refranes que, a la manera de nuestros campesinos, usaban los indios, o la abolición de ciertos farsantes o especie de modernos *clowns* que en las representaciones teatrales divertían al público con chistes o imitando el canto de los pájaros [220]. En estos y semejantes casos, la extralimitación de los misioneros es patente. Tiene, sin embargo, a su favor, la atenuante de que no siempre era tarea fácil distinguir si ciertas costumbres tenían o no resabios idolátricos [221], y la de que, a pesar de toda su vigilancia, cosas había cierta-

---

[218] SAHAGÚN, *Historia general*, III, 80.

[219] Así opinaba, por ejemplo, ACOSTA, *De procuranda*, 379-380. Véase también SAHAGÚN, *Historia general*, III, 301-2.

[220] SÁNCHEZ DE AGUILAR, *Informe contra idolorum cultores*, 142-3, 149-150. Véase también JUAN BAUTISTA, O. F. M., *Advertencias para los confesores de los naturales*, México 1600, 111v.

[221] El ejemplo más patente de esto lo tenemos en la controversia que existió sobre si el masticar los indios la *coca* era o no una especie de superstición. Véase al respecto, MATEOS, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 291-2; ID., *Primer Concilio limense*, *Ibid.*, 37; TOLEDO, *Carta a S. M.*, Cuzco 1 de marzo de 1572, en LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, IV, 606; ZÚÑIGA, *Carta a Felipe II*, Quito 15 de julio de 1579, en CDIHE, XXVI, 90, 92-3.

mente paganas y que, no obstante, se les escapaban a los misioneros, quienes no veían nada reprobable en las mismas [222].

Si las costumbres no se podían abrogar por completo, o simplemente no era aconsejable suprimirlas, se tendió a enderezarlas mediante el despojo en ellas de lo que fuera peligroso o reprobable. Estas costumbres tenían casi todas por objeto la diversión o el esparcimiento, y el peligro de las mismas estribaba en que o bien iban acompañadas de ritos idolátricos, o podían degenerar en bacanales paganas, o bien se cantaban en ellas canciones mitológicas aptas para recordar a los indios los tiempos de su gentilidad.

La mayor parte de estas costumbres se procuró hacerlas simplemente inofensivas, sin atentar en nada a su estructura. Así, para las procesiones se prescribió que no se realizasen sin estar presente el sacerdote [223]; para las danzas y bailes, que no se ejecutasen a no ser durante el día para precaver los peligros que latían de honrar con ellas a sus dioses al abrigo de la oscuridad [224], y que nada se cantase en las mismas sin haber sido examinado antes por uno que conociese la lengua de los indios [225]. En determinados temas se pasó aún más adelante, y se procuró informarlas de un carácter positivamente cristiano y de edificación. Así sucedió con las representaciones teatrales que eran sustituídas por dramas religiosos [226], o con los cantos indios, que se suplantaban por canciones de saber netamente cristiano [227].

* * *

[222] SAHAGÚN, *Historia general*, 1, 5-6.

[223] Así lo ordenó el segundo Concilio Provincial de México en 1656 (LORENZANA, *Concilios provinciales*, 194).

[224] Preceptuado por el primer Concilio Provincial de México en 1555 (LORENZANA, *Concilios Provinciales*, 146-7). Véase también TORAL, *Avisos para los padres curas y vicarios*, en *Documentos para la historia de Yucatán*, II, 33-4.

[225] Ordenado por la tercera Junta eclesiástica de México en 1539 (GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 518), el primer Concilio Provincial de México en 1555 (LORENZANA, *Concilios Provinciales*, 146-7), el tercer Concilio Provincial de aquella misma ciudad (SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 298-9) y el tercer Sínodo diocesano de Lima en 1585 (*Ibid.*, 427).

[226] CALANCHA, *Coronica moralizada*, 317. Véase sobre el tema, RICARD, *La Conquista*, 355-373; J. TORRE REVELLO, *Orígenes del teatro religioso en la América colonial*, en *Razón y Fe*, 135 (1947) 220-234, 335-347; M. R. PAZOS, O. F. M., *El teatro franciscano en Méjico durante el siglo XVI*, en *Archivo Ibero-Americano*, 2.ª época, 11 (1951) 129-190; ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 435-9.

[227] Así fué ordenado por el primer Concilio Provincial de México en 1555 (LORENZANA, *Concilios Provinciales*, 146-7), y por el tercero de aquella misma ciudad (SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 298-9). Entre los misioneros que compusieron cantos cristianos para que suplantasen a los de los indios merecen destacarse Pedro de Gante (GANTE, *Carta a S. M.*, México 23 de junio de 1558, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 224), Bernardino de Sahagún (MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 551; de Sahagún se conserva impresa su *Psalmodia christiana y sermonario en lengua mexicana... ordenada en cantares o psalmos para que canten los*

De todo lo dicho acerca de la idolatría oculta, la lucha por su extirpación se presenta a nuestros ojos con todas las características de un juego al escondite, en el que los indios se mostraron maravillosamente hábiles.

El hecho de que a lo largo de todo el siglo XVI no fuera posible extirparla definitivamente, al menos de una manera general, nos indica que los medios usados para ello carecían de la eficacia requerida. ¿Hubo culpa por parte de los misioneros? ¿O se debe atribuir a la habilidad de los indios? Creemos, y ya los hemos señalado antes, que hubo sus fallos en los primeros, como no podía menos de haberlos, y que no pecaron de torpes los segundos. Pero, no obstante ello, y aun reconociéndoles sus defectos, los métodos empleados en la extirpación de la idolatría oculta hubieran producido óptimos frutos de no haberse interpuesto un tercer factor que escapaba al poder de los métodos: las últimas raíces de la idolatría, distintas de las que dejamos expuestas.

Pero la consideración de éstas va íntimamente ligada a la apreciación general de los frutos reportados en la cristianización de los indios, que estudiaremos en los capítulos XI y XII por separado.

---

indios en los areitos que hacen en las iglesias, México 1583), el agustino Agustín de la Coruña (GRIJALVA, *Crónica*, VI) y el franciscano J. Alonso (VÁZQUEZ, *Crónica*, II, 227-8).

CAPITULO VII

LA DEMOSTRACION DIRECTA DEL CRISTIANISMO

Suprimido el obstáculo que se oponía antagónicamente al cristianismo, es decir, refutada y suprimida la idolatría, quedaba expedito el camino para que la fe pudiera penetrar en el alma de los indios. El sólo hecho de la remoción del obstáculo no significaba, sin embargo, una aceptación positiva de la fe. Teóricamente hablando, si al derrumbamiento del paganismo no acompañaba o le sobrevenía una demostración de la verdad de la religión cristiana, la consecuencia lógica del método precedente era un abocamiento en el escepticismo por parte de los indígenas. El dominico Fr. Rodrigo de la Cruz refiere, aunque a otro propósito, que interrogado cierto indio de Nueva España sobre el sistema religioso que seguía respondió: «No quiero ser cristiano ni indio, porque lo de los indios es burla, lo de los cristianos bellaquería» [1].

En la práctica, era ciertamente improbable que el indio se convirtiera en un escéptico. El carácter profundamente religioso de que estaba dotado no le permitía mantenerse en una posición de absoluta indiferencia en materia religiosa. Pero está claro también que para dar el paso hacia el cristianismo o para afianzarse en él necesitaba ser trabajado en este sentido.

Sin embargo, no debemos esperar en los misioneros todo un sistema lógico de argumentación perfectamente trabado. La mejor fuente para conocer cómo argumentaban los misioneros con el fin de demostrar a los indios la verdad de la religión cristiana la encontramos en las *Doctrinas*. Ahora bien, a base de ellas podemos observar que los misioneros no concibieron la demostración del cristianismo a manera de apologética. La enfocaron en un sentido de sencilla exposición de las enseñanzas cristianas y, cuando venía al caso, razonaban sus afirmaciones, recurrían a semejanzas

---

[1] R. de la Cruz, *Carta al Emperador*, Ahuacatlan 4 de mayo de 1550, en Cuevas, *Documentos inéditos*, 158.

para hacérselas comprender a los nativos, les solucionaban a veces las dificultades o, lo que era más frecuente, se contentaban con afirmar. El nervio de toda la predicación de los misioneros, en cuanto puede deducirse de las *Doctrinas*, hay que buscarlo precisamente en esto: en la afirmación.

Para explicarnos tal manera de proceder es necesario recordar lo que dejamos expuesto en el capítulo segundo. Los misioneros partían de un principio extremadamente sencillo: estaban persuadidos de que si se llegaba a comprender suficientemente la doctrina del cristianismo la verdad de éste era tan patente a la luz de la razón que necesariamente se imponía por sí misma a todo hombre de buena voluntad. Ahora bien, allí mismo pudimos advertir toda la dosis de buena voluntad que los misioneros creyeron encontrar en los indios.

Ante oyentes a quienes se les consideraba como «tabla rasa» o cual «cera muy blanda» dispuesta a recibir cuanto se quisiera imprimir en ella, no había más que tomarse la molestia de adaptar el sello a las dimensiones de la misma. Respecto de los nativos, la adaptación de la doctrina cristiana a su capacidad intelectual podía hacerse necesaria bajo diversos aspectos. Había temas que exigían cierta capacidad de abstracción, tales como el concepto de Iglesia, de sacramentos, de pecado, de comunión de los santos. Los había que, independientemente de la capacidad intelectual de los indígenas, ya en sí mismos encerraban dificultades para su comprensión: el misterio de la Santísima Trinidad, por ejemplo, la concepción virginal de María, la resurrección de la carne. Algunos podían darles la impresión de que encerraban en sí ideas contradictorias, tales como la maternidad virginal de María, la humanidad y divinidad de Jesucristo, la división de la hostia consagrada y la integridad del cuerpo de Cristo en todas y cada una de las partes, su presencia simultánea en todas las hostias del mundo. Los había, incluso, que podían resultarles sencillamente extraños: la creación del hombre para el cielo y su privación de él hasta la venida de Jesucristo, el nacimiento y vida pobre del Hijo de Dios, la osadía de los judíos en dar muerte a un Dios hecho hombre. Es en estos y semejantes casos cuando los misioneros suspenden por un momento el curso sencillo de su exposición, concebida siempre en términos afirmativos, para detenerse brevemente a confirmar lo que acababan de decir.

Las más de las veces la dificultad se resuelve acudiendo a una semejanza, es decir, se razona la verdad afirmada a base de un hecho, de una costumbre, de un símil, que estaba al perfecto alcance de los indios. La semejanza, propiamente hablando, no demostraba nada. Hacía sólo más comprensible aquello que se quería hacer comprender a los indios. Para ellos esto era suficiente, pues ya sabemos también que los nativos no necesitaban de altas razones, ni incluso las querían; les bastaba con comprender. En estos casos, el procedimiento de los misioneros era una demostración del cristianismo que, objetivamente hablando, carecía de valor demostrativo, pero que en realidad para los indios lo demostraba todo.

Con esto no queremos decir tampoco que esté ausente de las *Doctrinas* todo esfuerzo de auténtico razonamiento. Aunque predomine la simple afirmación ratificada en los puntos difíciles por los correspondientes ejemplos o semejanzas, muchas veces se aducen también en ellas argumentos que entrañan verdaderos motivos de credibilidad. En otras ocasiones se acude a razonamientos de índole teológica, los cuales, a su vez, hubieran necesitado de pruebas si no hubieran ido dirigidos a hombres que aceptaban de antemano lo que los misioneros les decían.

* * *

Examinadas atentamente, las *Doctrinas* (y a base de ellas podemos afirmar también que la predicación de los misioneros) convergen todas en una única idea: era necesario creer las verdades del cristianismo y se imponía llevar a la práctica sus preceptos para poderse salvar. Tienen un fin eminente y concretamente soteriológico.

Consideradas bajo este aspecto, que en realidad es el punto central de las mismas, todas las razones a que hasta ahora nos hemos venido refiriendo, se pueden agrupar en dos tipos de argumentación. Una persigue demostrar que el cristianismo es la religión verdadera. La otra tiende a hacer ver la necesidad en que se encontraban los indios de abrazar y practicar el cristianismo

Esta división de las razones realmente no está de acuerdo con la disposición externa de las *Doctrinas*. Aun más, en cierto sentido hasta se opone a ella. Las *Doctrinas* suelen comenzar con una especie de introducción en la que, bajo el aspecto que nos interesa aquí, se constata la necesidad de abrazar y practicar el cristianismo. Inmediatamente de afirmado esto se pasa a explicar uno por uno los artículos de la fe, los mandamientos, los sacramentos, las obras de misericordia y, en algunas, las diversas virtudes y vicios [2]. Cada uno de estos temas, bien de una manera directa,

---

[2] He aquí el curso de la exposición seguido en algunas *Doctrinas*:

1.—*Doctrina de Fr. Pedro de Córdoba:* introducción (pp. 3-5 y 65-7); artículos de la fe (pp. 6-36 y 67-95); mandamientos (pp. 39-40 y 96-100); sacramentos (pp. 40-8 y 100-8); obras de misericordia (pp. 48-53 y 108-113); la señal de la cruz (pp. 53-4 y 113-4); sermón para después de bautizados (pp. 54-6 y 114-7); breve historial desde el principio del mundo hasta el fin (pp. 56-60 y 117-121); bendición de la mesa (pp. 60 y 121).

2.—*Doctrina de los dominicos de Nueva España:* introducción (ff. 10v-13r); artículos de la fe (ff. 13v-79v); mandamientos (ff. 80r-90r); sacramentos (ff. 90v-93r); obras de misericordia (ff. 93r-119v); verdades de ultratumba (ff. 119v-122v); tratado de la virginidad y martirio (ff. 122v-125v); de la Iglesia (ff. 125v-128v); de la cruz (ff. 128r-132r); sermón para después de bautizados (ff. 132r-138r); de la creación del mundo (ff. 138r-146r); pecados capitales (ff. 146r-149r); oración dominical (ff. 149r-151v); del Ave María (ff. 151v-153r).

3.—*Doctrina Breve de Zumárraga:* artículos de la fe; sacramentos; mandamientos;

bien por asociación de ideas, dan pie para tratar todos los aspectos del cristianismo, de tal manera que al finalizar la *Doctrina* se ha expuesto en ella un tratado completo de religión. Sin embargo, el modo de argumentar a que se recurre en ellas no está en consonancia del todo con la línea de pensamiento perfectamente definida que guía su disposición externa. Aquellar afirmaciones o verdades en las que se juzga necesario hacerlas, llevan ciertamente sus correspondientes razones o semejanzas. Pero precisamente los argumentos que más prueban suelen intercalarse aquí o allí sin atender a la índole de los mismos. Estos argumentos se repiten con más o menos frecuencia a propósito de ciertas verdades determinadas cuando se quiere insistir en ellas, o cuando se hace necesario esgrimirlas a falta de razones más concretas. Los tales prueban la verdad en cuestión, pero podrían demostrar de la misma manera todas las demás verdades sin que de hecho se aduzcan con relación a estas últimas.

Por otra parte, el mismo comienzo de las *Doctrinas*, es decir, la constatación de la necesidad del cristianismo para salvarse presupone muchas cosas que no se encuentran sino a lo largo del cuerpo de la exposición. De hecho cuando abordemos este punto podremos observar que los misioneros concluían en aquello precisamente con que se iniciaba la *Doctrina*.

En atención a estas razones, aquí adoptaremos una división lógica que realmente está más en consonancia con la línea de pensamiento de las *Doctrinas* aun cuando prescinda algún tanto de su disposición externa.

---

pecados capitales; obras de misericordia; sentidos corporales; potencias del alma; virtudes teologales, cardinales y morales (J. de Zumárraga, O. F. M., *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia*, México 1543, f. ajjv.

4.—*Doctrina de Pedro de Feria:* introducción: principio y fin del hombre, la señal de la cruz (ff. 2v-18v); artículos de la fe (ff. 19r-47v); oraciones (ff. 47v-58v); mandamientos (ff. 58v-89r); obras de misericordia (ff. 89r-91v); virtudes teologales, cardinales y morales (ff. 91v-96r); sentidos corporales, potencias del alma y dones del Espíritu Santo (ff. 96r-98v); pecados (ff. 98v-100r); enemigos del alma (ff. 100r-v); sacramentales (ff. 100v-101r); sacramentos (ff. 101v-112r). (Véase un resumen lógico de esta *Doctrina* junto con largos extractos de la misma en J. Salvador y Conde, O. P., *Fray Pedro de Feria y su Doctrina Zapoteca*, en *Missionalia Hispanica*, 4 (1947) 460-477).

Según Focher, se debía comenzar asegurando la creencia en la existencia de Dios. Asegurada esta verdad fundamental, convenía exponer los artículos de la fe insistiendo en la acción creadora de Dios, en la Encarnación y Muerte de Jesucristo por nosotros para salvarnos de la potestad del demonio, lo cual entrañaba la falsedad de la idolatría y la necesidad de creer y servir al verdadero Dios, y en la remuneración divina lo que llevaba consigo la esperanza en Dios. Inculcadas las tres virtudes teologales, incluídas en los artículos de la fe se pasaría a proponer a los indios las enseñanzas de la Iglesia, es decir, los siete pecados capitales, insistiendo sobre todo en los cometidos con más frecuencia por los indios: la idolatría y supersticiones, la mentira, los pecados de la carne y la embriaguez. Por fin se les expondrían los mandamientos de la ley de Dios (Focher, *Itinerarium catholicum*, 22v-23r).

I.—El cristianismo, la religión verdadera

Los argumentos propiamente dichos.

El *Tercer Catecismo* de Lima enumera siete razones por las que la doctrina cristiana se hacía digna de creerse. Era la doctrina revelada por Dios quien no puede engañar; era el sistema religioso adoptado por todos los cristianos; la habían enseñado los santos, los profetas, los apóstoles, todos inspirados por Dios; por ella habían muerto millares de mártires; el mismo misionero estaba dispuesto a morir por ella; con esta doctrina obraron milagros los santos; era seguida por reyes, señores, sabios, en una palabra, por todo el mundo [3].

Obra en su mayor parte de un auténtico teólogo que incluso escribió por otro lado sobre algún tema de apologética (nos referimos al P. Acosta), este pasaje del *Tercer Catecismo* es, juntamente con la *Doctrina Breve* de Fray Juan de Zumárraga, que luego comentaremos, el único lugar en el que hemos encontrado un índice casi completo de los motivos de credibilidad. Los restantes misioneros de Indias, que conocemos haber abordado directa o indirectamente el tema de la verdad de la religión cristiana, nunca nos presentan simultáneamente varias razones que concurrieran a demostrarla. Los argumentos van apareciendo en ellos esporádica y circunstancialmente, y aun reunidos todos juntos los de una misma *Doctrina* nunca llegan a formar el número total de los indicados en el *Tercer Catecismo*.

De entre todas las razones que los misioneros adujeron para demostrar la religión cristiana, la que probablemente entrañaba más poder de convicción para los indios era la basada en la Escritura. Tal vez obedezca a esta circunstancia el hecho de que no sólo el *Tercer Catecismo* la coloque en lugar preferente, sino que también en otros lugares aparezca a la cabeza de toda la argumentación, y sea a ella a la que se recurra con más frecuencia.

Ya sabemos que los doce apóstoles franciscanos de México se presentaron ante los sacerdotes y caciques de Tenochtitlan como portadores de un libro misterioso en el que se encontraban encerradas todas las verdades que les iban a predicar. El sello de garantía con que ofrecieron el cristianismo a sus oyentes no era otro sino la Biblia. En ella se encontraba la doctrina revelada por Dios a sus amigos en tiempos pretéritos. Dios se la entregó a estos hombres de su confianza para que la guardaran con todo cuidado. Actualmente el poseedor de la misma era el Sumo Pontífice, quien

---

[3] *Tercero Cathecismo*, 24r-v. Valdivia, que generalmente no hace sino transcribir las ideas del *Tercer Catecismo*, aduce también estas razones (*Nueve sermones*, 25-6).

había delegado a los franciscanos para que descubrieran su contenido a los indígenas [4].

Fray Pedro de Córdoba y la *Doctrina* de los dominicos de Nueva España comienzan también asegurando a los indios que cuanto iban a decirles eran palabras de Dios, quien había preceptuado a los misioneros que se las comunicaran a los indios [5]. Luego, en el cuerpo de la *Doctrina* de los segundos se recurre frecuentemente al argumento escriturístico para asentar determinadas verdades. Si el que creyere será salvo y el que no creyere se condenará, si para conseguir el cielo era menester observar los mandamientos, o si era necesario mostrarse misericordioso para con los demás con el fin de que Dios lo sea con nosotros, la razón de todo estribaba en que así lo había dicho Jesucristo [6], o porque se encontraba constatado en el Evangelio [7]. Cada nuevo tema que se aborda en esta *Doctrina* va encabezado con un texto de la Sagrada Escritura: a cada uno de los artículos de la fe precede el pasaje de San Marcos en el que se afirma la salvación de los creyentes y la condenación de los infieles [8]; las tres partes en que se dividen los mandamientos de la ley de Dios van antecedidas cada una por el texto en el que San Mateo recoge las palabras dirigidas por Jesucristo al joven del Evangelio: «Si quieres entrar en la vida eterna, observa los preceptos» [9]; con ocasión de los sacramentos se reproduce seis veces el pasaje del Salmo 106 en que se afirma que «envió Dios su palabra y los sanó» [10]; las obras de misericordia, el tema del juicio final, el capítulo dedicado a María Santísima, el que versa sobre la Iglesia, sobre la cruz, etcétera, todos van encabezados por sendos pasajes escriturísticos [11]. En el texto se volverá a recurrir a él o no según las circunstancias (lo más fre-

---

[4] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 306.

Tanto estos franciscanos de México como los restantes misioneros que en seguida veremos argumentaban a base de la Escritura hacían estribar el valor del argumento en el carácter de palabra de Dios o doctrina revelada que es la Biblia. No sería difícil que ante muchos indios la Escritura tuviera también un valor de documento semejante al que le atribuyeron los indígenas de la Florida. Un cacique de esta región reconocía que las enseñanzas del cristianismo ofrecían más garantías de verosimilitud que las de los indios una vez que se conservaban inmunes de toda alteración por hallarse escritas en la Biblia, mientras que las de los indios de la Florida corrían el peligro de estar adulteradas por haber sido transmitidas de unos a otros sólo por tradición oral (Rogel, *Carta al P. J. Ruiz del Portillo*, La Habana 25 de abril de 1568, en *Monum. Antiquae Floridae*, 283).

[5] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 3 y 65; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 11v.

[6] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 10v, 80r, 89r, 113r-v.

[7] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 13v, 20v, 79v, 90r, 104v.

[8] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 10v, 13r, 17r, 21r, 25r, 29r, 33r, 37r, 41r, 45r, 49v, 54r, 59v, 64v, 68v, 72r, 76r.

[9] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 80r, 83r, 87r. (Téngase en cuenta que esta última página de la *Doctrina* está equivocada en la numeración.)

[10] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 90v, 97r, 100r, 103v, 110r.

[11] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 113r, 119v, 122v, 124v, 129r, 135v.

cuente es lo segundo), pero está clara la intención de reforzar cada verdad con un texto de la Biblia, general para cada grupo de verdades. Aunque luego en la *Doctrina* no se explote el texto, los misioneros tenían en él una indicación a base de la cual argumentar.

La razón que, según Focher, se les debía proponer a los indios para que creyeran en los artículos de la fe, se basaba también en la Sagrada Escritura. Lo que se afirma en los artículos de la fe, dice el jurista franciscano, era absolutamente verdadero porque le había sido revelado a San Pablo, quien afirma expresamente ser necesario conocer la existencia de Dios para ser cristiano [12].

En las normas para la doctrina de que provee a los misioneros el primer Concilio de Lima se aconsejaba notificar a los indios que muchas de las verdades que iban a oír no las podrían entender por superar la capacidad intelectual del hombre. Pero que, no obstante esto, las creyeran firmemente porque se trataba de verdades «que Dios las dijo por su boca y nos las dejó escritas en sus libros» [13].

Al igual que lo habían hecho ya los doce apóstoles franciscanos de México, el Arzobispo Zapata aconsejaba a los misioneros presentarse también ante los nativos como enviados por Dios para enseñarles la doctrina cristiana, doctrina que si ellos [los misioneros] conocían era porque se le había enseñado Dios mismo de cuyas instrucciones no se salían un punto [14]. El mismo Arzobispo franciscano se apoya varias veces en la autoridad de la palabra divina para asentar ciertas verdades [15].

De ser exacto que el sistema religioso predicado por los misioneros había sido revelado por Dios, la verdad de tal doctrina quedaba al margen de toda controversia. Pero ¿cómo se cercioraban los indios de que ello era así en realidad? Probablemente obedecía al deseo de que los indígenas pudieran constatar por sí mismos que el misionero no hacía sino predicar las verdades que se encontraban en la Sagrada Escritura, por lo que Zumárraga optó por la traducción al idioma de los nativos de toda la Biblia, pero principalmente los Evangelios y las Epístolas de S. Pablo [16]. Aun en el caso de que se hubiera realizado el deseo del franciscano, quedaba subsistente el problema de su revelación y, por lo tanto, el de la verdad del cristianismo. Los misioneros no solucionan el problema, y los indios muy probablemente tampoco se lo plantearon. Sin embargo, para un caso de emergencia, tal vez

---

[12] Focher, *Itinerarium catholicum*, 22v.

[13] Mateos, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 48.

[14] Zapata, *Catecismo e Instrucciones*, 321r-v. Véase también *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 13v.

[15] Zapata, *Catecismo e Instrucciones*, 318r, 318v, 319r.

[16] Zumárraga, *Doctrina breve*, kv4r. (Esta *Doctrina breve* de Fr. Juan de Zumárraga no lleva propiamente paginación. Los folios van numerados en grupos, a cada uno de los cuales corresponde una letra del alfabeto.)

podamos entrever una respuesta a esta cuestión en el hecho mismo de que si ello fuera así los misioneros no se hubieran tomado la molestia que suponía su desplazamiento a Indias con los graves riesgos que éste llevaba consigo, o también la insistencia en afirmar lo excelente de esta doctrina que estaba por encima de lo que pudieran concebir los hombres, según los indios podían constatar por sí mismos si se prestaban a escucharla [17]. Una respuesta de esta índole en realidad no demostraba lo que se pretendía, pero sin duda ninguna no dejaba de entrañar su peso para los indígenas. Lo que está claro es que los dominicos de Nueva España intentan corroborar la autoridad que merecían las palabras de Jesucristo, por ejemplo, con el hecho de que tanto ellos personalmente como todos los demás misioneros y aun todos los cristianos las tenían en gran estimación [18]. Pero aquí se enuncia ya otro argumento de índole distinta al escriturístico.

El argumento de autoridad lo encontramos usado también en diferentes ocasiones. Pérez de Ribas constata el hecho de que los misioneros recurrían a él en la práctica, y que era tanto más eficaz para los indios saber que otras gentes más cultas, ricas y poderosas que ellos acataban el cristianismo como religión verdadera cuanto más ignorantes habían estado hasta entonces de que fuera de los límites de su país existieran más hombres en el mundo [19].

La *Doctrina breve* de Fray Juan de Zumárraga esgrime este argumento de la siguiente manera: «Fué esta verdad [la del cristianismo] confirmada con la ciencia y doctrina de los santos Apóstoles que eran hombres simples y sin letras y llenos del Espíritu Santo, que la predicaron en todo el mundo a sabios y poderosos, y ellos la creyeron y aceptaron, lo cual no hicieran si en ella hubiera algún error o falsedad» [20].

La referencia a los Apóstoles sólo la hemos encontrado en este pasaje de Zumárraga y en aquel otro que ya vimos del *Tercer Catecismo* de Lima. En cambio, los dominicos de Nueva España aducen en varias ocasiones la autoridad de los santos, cosa que se pasa por alto en la *Doctrina breve* del Arzobispo franciscano. Como una pequeña introducción a los sacramentos, los dominicos establecen la relación entre pecado y enfermedad con el fin de insistir en el carácter medicinal de aquellos medios instituídos por Jesucristo. Antes, empero, de afirmar su institución intentan dejar en claro que Jesucristo vino a sanar los enfermos, y para ello se valen del texto de los salmos en que se habla de la curación por medio de la palabra divina. El valor del pasaje latía en el hecho de haber sido pronunciado en tiempos

---

[17] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 307; Córdoba, *Doctrina cristiana*, 3 y 65; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 11r; Motolinia, *Historia de los indios*, 135.

[18] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 10v.

[19] Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, 69.

[20] Zumárraga, *Doctrina breve*, ajjjr.

ya muy antiguos por «un santo profeta, el que se llamaba David y era rey y gran señor» [21]. Para demostrar que los hombres hemos sido creados con el fin de conocer y amar a Dios, citan un texto cuyas palabras era menester acatarlas porque pertenecían al «amado de Dios S. Agustín, grandísimo letrado y predicador» [22].

Conscientes del influjo que ejercería sobre los indios para afianzarse en el cristianismo la lectura de hagiografías, los franciscanos de Nueva España abogaron por que se vertiera al lenguaje de los nativos el *Flos Sanctorum*, expurgándolo de aquello que no se juzgase apto para los indígenas. Ante su lectura, los indios podrían percatarse de cómo los santos creían y practicaban las verdades y preceptos del cristianismo [23].

La autoridad de los sabios viene citada por los doce apóstoles franciscanos de México al afirmar que muchas personas sapientísimas acataban lo que se decía en la Sagrada Escritura, con lo cual implícitamente aseveraban que reconocían en el cristianismo la religión verdadera [24]. Estos mismos franciscanos acuden a continuación y con el mismo fin a la autoridad de muchos hombres ricos y poderosos. El *Tercer Catecismo* de Lima propone ante la vista de los indios el ejemplo de Felipe II para refutarles la poligamia: «El rey D. Felipe—se dice en él— que es tan gran señor de los viracochas y de este nuevo mundo no tiene más de una mujer, ni en vida de la primera toma otra» [25].

A lo que más se recurre, sin embargo, es a la autoridad de los cristianos representados ante los indios por los españoles. Sería útil, dice a este respecto Sánchez de Aguilar, que el misionero se mostrara llano con los indios y departiese con ellos en amigable conversación sobre las cosas de España y de los españoles. En cierta ocasión, cuenta el mismo, un indio se echó a llorar delante de él cuando le oyó decir que también los españoles habían sido idólatras antes de la venida de Jesucristo y de la predicación del Evangelio en España [26].

Los dominicos de México esgrimen el argumento de la fe de los cristianos en algunas ocasiones. La Sagrada Escritura merecía acatamiento porque era la palabra de Dios y de hecho los cristianos la creían firmemente; el misterio de la Santísima Trinidad era incomprensible, pero los indios debían creerlo de la misma manera que lo creen los buenos cristianos [27]. Cuando

---

[21] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 90v.

[22] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 10v-11r, 14r-v.

[23] *El orden que los religiosos tienen en enseñar a los indios la doctrina*, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, II, 67-8.

[24] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 314.

[25] *Tercero Cathecismo*, 87r.

[26] Sánchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores*, 123.

[27] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 10v, 22r.

los cristianos, añaden el *Confesonario* y el *Tercer Catecismo* de Lima, despreciaban a los ídolos, y cuando se abstenían de abusos en el matrimonio, sabían lo que realizaban y por lo tanto los indios debían imitarlos [28].

Refiriéndose al misterio de la Santísima Trinidad, el Arzobispo Zapata les arguye que si los españoles, quienes tenían mejor entendimiento que ellos, lo creían y estaban contentos de creerlo, aunque no se explicasen cómo podía ser, con mucha más razón debían prestarle fe los indígenas, aunque no lo llegaran a entender [29].

Como colofón de este argumento, el *Tercer Catecismo* de Lima profiere este juicio: «Todo el mundo conoce y sigue esta doctrina de Dios» [30]. Lo cual, en sentido negativo, equivalía a este otro que se lee también en el *Catecismo*: «El indio que no aprende la ley de Dios es como bestia que no quiere más que comer y beber, no tiene otro gusto sino en pacer hierba» [31].

A estos argumentos, basados claramente en una razón de autoridad, Fray Juan de Zumárraga añade otro enunciado también por el *Tercer Catecismo* de Lima: la verdad del cristianismo se demostraba por los sufrimientos de los mártires. «Muchos—dice—la confirmaron, cuando por ella no temieron perder las vidas corporales, lo cual no hicieran si tuvieran duda de la otra vida para siempre duradera» [32]. Los sufrimientos de los mártires en cuanto suponen una fortaleza especial procedente directamente de Dios es un argumento válido para demostrar el origen divino de la religión cristiana. Por ello resulta algún tanto extraño que el franciscano lo presente en el sentido de un argumento de autoridad. Su raciocinio obedece sin duda ninguna a un deseo de acomodación. Los indios comprendían mejor la argumentación sencilla de Zumárraga que la estrictamente teológica, aun cuando de hecho la fuerza demostrativa de la primera fuese muy inferior a la de la segunda.

Lo extraño es, sin embargo, que sea el mismo Fray Juan de Zumárraga quien, inmediatamente después de enunciar este argumento, rebajándolo notablemente en su valor para acomodarlo a las inteligencias de los indios, aduzca otro nuevo que ciertamente resultaba para los nativos difícil de comprender. «Aun se confirma esta santa fe católica—afirma—por ser fundada en negamiento de los apetitos y deseos de la carne, y ser toda puesta en cruz y pena, lo cual no hace ninguna otra ley ni secta, que son todas fundadas en deleites carnales y vanidades» [33]. Se recurre aquí a un argumento basado en el examen interno de la doctrina del cristianismo. Fuera de él no lo hemos encontrado en ninguna otra *Doctrina*, de la misma manera que no aparece tampoco en ellas el último que presenta el Arzobispo franciscano

---

[28] *Confessionario para los curas de indios*, 24v; *Tercero Cathecismo*, 85v, 112v.
[29] ZAPATA, *Catecismo e Instrucciones*, 318v.
[30] *Tercero Cathecismo*, 90r.
[31] *Tercero Cathecismo*, 129r.
[32] ZUMÁRRAGA, *Doctrina breve*, ajjjr.
[33] ZUMÁRRAGA, *Doctrina breve*, ajjjr.

de México: «Y aun asimismo se muestra esta nuestra santa fe muy cierta y verdadera por el gran tiempo que Dios la ha sustentado y sustentará hasta el fin del mundo. Ca no es nueva secta ni opinión, ni la sostiene salvo la verdad» [34].

Los argumentos-explicaciones.

Los misioneros no se contentaron con demostrar el cristianismo a base de los argumentos anteriores. Con un esfuerzo verdaderamente notable procuraron allanar a la comprensión de los indígenas todos aquellos puntos de la religión cristiana que juzgaran difíciles para éstos.

Nos encontramos aquí con aquellos casos (los más numerosos de las *Doctrinas*) en que más que a auténticos argumentos se recurre a explicaciones que para los indios revestían de hecho el valor de una argumentación. Las explicaciones iban dirigidas a hacer comprender a los nativos la verdad de que se trataba, o, si se quiere, puesto que muchas veces se trataba de misterios superiores a la capacidad intelectual humana, a infundir en ellos una idea más o menos perfecta de lo que los misioneros querían significar. Cuando no había medios para conseguir ni lo uno ni lo otro, bastaba con que los indios entrevieran su posibilidad.

Este último caso acontecía con aquellos misterios en relación con los cuales los misioneros no encontraban semejanzas en el orden humano de las cosas. Así, Fray Pedro de Córdoba recurre sencillamente a la omnipotencia divina para explicar la indivisibilidad de Jesucristo aun en el caso de partirse la hostia consagrada, o su presencia simultánea en el cielo y en la Eucaristía [35]. Los dominicos de Nueva España y Fr. Pedro de Feria se escudan en esta misma razón cuando explican el misterio de la Santísima Trinidad [36], o el hecho de que Jesucristo en la última cena se diera a sí mismo a los Apóstoles por medio de la Eucaristía, quedando simultáneamente delante de ellos [37].

Sin embargo, rara vez es la verdad cristiana a la que los misioneros no le encontraran una semejanza en el orden natural. Aun aquellas más difíciles de explicar las supieron poner al alcance de los indios.

Procurando seguir una ilación lógica en las ideas, aun cuando también aquí nos tengamos que separar algún tanto del curso de pensamiento de las *Doctrinas*, vamos a ir entresacando los puntos más difíciles del cristianismo, es decir, aquellos que necesitaban de una explicación, y ver cómo los misioneros se los razonaban a los indígenas.

---

[34] ZUMÁRRAGA, *Doctrina breve*, ajjjr.
[35] CÓRDOBA, *Doctrina cristiana*, 46 y 106-7.
[36] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 21-22r; FERIA, *Doctrina christiana*, 24r-v.
[37] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 102v-103r.

El primer requisito para ser cristiano, y al que iba dirigida toda la argumentación, era creer en las verdades del cristianismo, es decir, la fe. El Arzobispo Zapata se la define a los indios diciendo que «fe es un tener por cosa cierta y verdadera lo que otro nos dice, sin que nosotros lo hayamos visto». Y añade inmediatamente esta explicación: «Como cuando uno viene de otro pueblo y os dice lo que allá vido y vosotros teneis por verdad lo que os dice: aquello decimos que es creer». Aquí se trata de una fe humana. Haciendo el tránsito al orden sobrenatural, fe es creer lo que Dios ha dicho sin que nosotros lo hayamos visto previamente. Pero no se trataba de una creencia exclusivamente teórica. El hombre, sigue razonando el Arzobispo franciscano, anhela siempre la felicidad. Ahora bien, para conseguirla es menester que sepa previamente dónde se encuentra. Si los indios deseaban ser felices eternamente debían creer por lo tanto lo que Dios había dicho ya que El enseña dónde se encuentra la felicidad. Mal podían ir hacia ella si no sabían dónde se encontraba. Cuando un indio, ratifica Zapata, va al pueblo vecino y en él encuentra algunas cosas de las que carece el propio, a su vuelta refiere a sus paisanos lo que vió en aquél. Si éstos creen lo que dice el viajero, inmediatamente se ponen en camino para conseguir en el dicho pueblo lo que necesitan; en cambio, no se moverán si no dan crédito al indio que se lo notifica. Semejante a éste era el oficio de la fe [38].

Resultaba, sin embargo, que muchas de las enseñanzas divinas eran misterios imposibles de comprender. No por esto se iba a dudar de los mismos. Si estas verdades cupieran en nuestro entendimiento, asegura el jesuíta Valdivia, Dios no sería Dios. Por otra parte, a los mismos indios se les referían cosas para ellos admirables de España y del Rey de Castilla, las cuales no comprendían ni se explicaban cómo podían ser. Sin embargo, las aceptaban a pie juntillas por el solo hecho de que las referían quienes las habían presenciado. Con los misterios del cristianismo sucedía algo semejante. Los hombres no los comprendemos ni los hemos visto, pero los debemos acatar porque nos los dice Jesucristo, que, como Dios, los vió en el cielo [39]. El intentar comprenderlos sería, además, una necedad. «Decidme, amados hijos—argumentan los dominicos de Nueva España— ¿podreis poner en vuestra mano toda la tierra o toda la mar? No sería posible, mas un poco de tierra o de agua podreis poner porque vuestra mano es pequeña y la tierra y el mar es muy grande. Empero, si vuestra mano fuera tan grande como la tierra o como el mar muy bien pudiera caber. De esta manera pongo comparación al nuestro entendimiento que no es grande, sino muy pequeño, y el poder de nuestro gran Dios es muy grande y por tanto nosotros no podemos comprender cómo hace sus maravillas» [40]. La conclusión que se imponía era que los in-

---

[38] Zapata, *Catecismo e Instrucciones*, 316v-317r.

[39] Valdivia, *Nueve sermones*, 37-8; Zapata, *Catecismo e Instrucciones*, 326v.

[40] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 21r-v.

dios debían creer aunque de momento no comprendieran el misterio. Ya llegaría la hora en que esta comprensión les sería factible [41].

Descendiendo a cada una de las verdades en concreto, el punto de la existencia de Dios, dice Pedro de Feria, era cosa notoria. Saltaba a la vista considerando el orden del universo. La sucesión del día y de la noche; el alternarse las épocas de lluvia y de sequía; las estaciones de frío y de calor; el tiempo de la siembra y de la recolección, todo suponía la existencia de un ser superior que tiene cargo del mundo al que rige y gobierna. A esta conclusión llega cualquiera que reflexione sobre este punto, de la misma manera, dice el dominico, que ante el funcionamiento de un reloj cualquiera que lo vea por primera vez concluirá con que está a cargo de alguien que lo gobierna [42].

Dentro de este mismo tema de la divinidad, ya hemos visto cómo los dominicos de Nueva España y Pedro de Feria no atinaron con ningún símil que explicara a su gusto el misterio de las tres personas en una sola naturaleza, y se escudaron recurriendo a la omnipotencia divina. En la *Doctrina* de Fr. Pedro de Córdoba se hace, sin embargo, un intento de explicación, aunque también a él le resulta dificultoso. Dios tenía una naturaleza y tres personas de la misma manera que todos los hombres tenemos una naturaleza idéntica, no obstante ser muchos los individuos, o en manera parecida a como la naturaleza de una piedra es la misma de todas las piedras restantes. La naturaleza de las personas divinas se llama Dios, así como la de los hombres se llama humanidad y la de las piedras piedra. Siendo esto así, los indios podían incurrir en error porque el símil conducía a una división de la naturaleza divina entre las tres personas, o a la pluralidad de dioses, de la misma manera que de la naturaleza humana participan todos los hombres o éstos son muchos no obstante la identidad de aquélla. Consciente de este peligro, el dominico se apresura a afirmar que era grande la diferencia existente entre una cosa y otra. Las tres personas no participan de la naturaleza divina al modo en que nosotros lo hacemos de la humana. Su participación era total e indivisible. Sucedía en ellas algo así como con una tela que tiene varios dobleces. Un doblez no es el otro, pero todos tienen la misma naturaleza y forman una sola tela [43].

La doctrina sobre Dios considerándolo como creador nos lleva a tratar el tema de la constitución del hombre, que era otro punto que necesitaba explicación. «De qué pensais, hijos míos—les decía Pedro de Feria a los indios— que formó Dios a nuestro primer padre Adán? ¿Por ventura pensais que lo hizo Dios de oro, o de plata, o de piedras preciosas?» Dios, responde él mismo, lo formó de dos partes distintas entre sí: cuerpo y alma.

---

[41] Zapata, *Catecismo e Instrucciones*, 318v, 319v.
[42] Feria, *Doctrina christiana*, 20v-21r.
[43] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 8-9 y 70-1.

Y para que los indios lo entendieran mejor les aduce el siguiente ejemplo: El hombre estaba constituído a manera de una vela, que consta asimismo de dos elementos: la cera y el pabilo. La cera está al descubierto; el pabilo, oculto. Este a su vez es el que da consistencia a aquélla. Por otra parte, la cera (el sebo, decía Pedro de Feria) es sucia y pegajosa, mientras que el pabilo es blanco y limpio; si tiene suciedad y mal olor, ambas cosas le provienen de la cera. Aun más, en la vela lo que arde no es la cera, sino el pabilo. Aplicando el símil a la constitución del hombre, el cuerpo hacía en él el oficio de la cera, el alma se asemejaba al pabilo. Así, el cuerpo es visible, el alma invisible; aquél es sucio, ésta es limpia. La luz, que es la fe y demás virtudes, no reside en el cuerpo, sino en el alma [44].

Pero ¿y cuál fué el motivo para que Dios creara el cuerpo del hombre de barro? «Para que el que fuere de gran linaje—asevera el mismo Pedro de Feria—o tuviese gran señorío, o fuese muy rico, o estuviese muy galán y muy bien aderezado, no se ensoberbezca con el linaje, ni con las riquezas, ni con la gentileza, antes se acuerde que es un poco de barro y de tierra para que así se humille delante de Dios y delante de sus hermanos... Y también para que advirtamos que así como la tierra y el barro fácilmente se deshacen y desmenuzan, así el hombre brevemente se acaba y perece con la muerte» [45]. Sin embargo, en el hombre no perecía todo. El alma era inmortal. Por eso los indios tenían cuidado de enterrar los cuerpos y no hacían «como con las bestias y animales que muriendo el caballo o el perro—dice a los indígenas el *Tercer Catecismo* de Lima— los echais en un muladar... porque el alma que todavía vive quiere que se cuide el cuerpo» [46].

El hombre fué creado para gozar de Dios en el cielo, pero debido al pecado se vió excluído de él. El Arzobispo Zapata explica esta conducta de Dios aparentemente contradictoria por medio del siguiente símil. Si entre los indios hubiera un gran cacique que quisiera mucho a un indio determinado y le beneficiara en todo lo posible, el indio debía corresponder al amor del cacique. Ahora bien, si en lugar de corresponderle desertara de su compañía y se uniera a un enemigo de su bienhechor, el cacique consideraría esta conducta como una traición y privaría de cuanto le había dado tanto al indio como a todos sus hijos. Entre Dios y el hombre acontecía algo parecido. Por eso Dios privó del cielo no sólo a nuestros primeros padres, sino también a todos sus descendientes [47].

El remedio de la situación desgraciada en que quedaron los hombres después de pecar fué aportado por Jesucristo.

El Hijo de Dios se hizo hombre en el seno de la Virgen sin concurso

---

[44] FERIA, *Doctrina christiana*, 2v-4r.
[45] FERIA, *Doctrina christiana*, 5v. Véase también ff. 6r-v.
[46] *Tercero Cathecismo*, 8v-9v; VALDIVIA, *Nueve sermones*, 2.
[47] ZAPATA, *Catecismo e Instrucciones*, 324r.

de varón, a semejanza de como los huesos se colocan dentro de la carne o dentro de la fruta sin abertura de ninguna de éstas [48], o a la manera como dentro del cuerpo coloca Dios el corazón o dentro de los huesos el tuétano [49]. Y si al nacer su Madre quedó virgen, no obstante el parto, esto se explica teniendo en cuenta que una estrella, por ejemplo, despide sus rayos luminosos sin necesidad de abrirse para ello [50], que el sol penetra por el cristal sin necesidad de romperlo [51], o considerando que también nosotros vemos a través del agua lo que hay debajo de ella, o a través del vidrio lo que se encuentra en la otra parte [52].

No por haber tomado carne humana la segunda persona de la Santísima Trinidad perdió su carácter divino. Antes de su encarnación era ya Dios, y a partir de ella, además de Dios, fué hombre. Antes de nosotros ponernos un vestido, argumentaba Pedro de Córdoba, somos ya hombres, y desde el momento en que nos lo ponemos, además de seguir siendo hombres, estamos vestidos. El que ingresa en una Orden era ya hombre antes de tomar el hábito; a partir de la vestición, sin dejar de ser hombre, es, además, religioso [53].

El hecho de que siendo Dios Jesucristo naciera y llevara una vida rodeada de pobreza podía extrañar a los indios. Por eso, la *Doctrina* de los dominicos de Nueva España sale al paso de la objeción. Jesucristo podía muy bien haber nacido en un grande palacio y vivir en la abundancia lleno de riquezas y gloria. Pero como todos los hombres anhelan los bienes temporales y desean triunfar en esta vida, Jesucristo eligió voluntariamente todo lo contrario para demostrarnos que no debemos buscar estas cosas ni desasosegarnos o afligirnos si no las poseyéramos [54].

Pero, aun concediendo que Jesucristo, no obstante haberse hecho hombre y vivir en pobreza, seguía siendo Dios, ¿cómo se comprende que los judíos se atrevieran a darle muerte? Tanto Fr. Pedro de Córdoba como los dominicos de Nueva España responden a la dificultad ponderando el deseo que Jesucristo tenía de salvarnos. Como para realizar esto El quería morir por nosotros, llevado de este deseo, aunque muchas veces se mostraba Dios, las más de ellas disimulaba, digámoslo así, su divinidad. Por lo mismo, gran parte de los judíos, y sobre todo sus enemigos, no llegaron a intuir que se

---

[48] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 27 y 88.

[49] Zapata, *Catecismo e Instrucciones*, 325r.

[50] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 28 y 89.

[51] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 54v; Loaysa, *Instruccionès para la doctrina*, Lima 15 de febrero de 1549, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, I, número 3, 137; Mateos, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 49.

[52] Zapata, *Catecismo e Instrucciones*, 326v.

[53] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 26-7 y 87-8.

[54] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 54v-56r.

encontraban ante un Dios, y considerándolo cual puro hombre, le dieron muerte como a enemigo [55].

Con la muerte Jesucristo no perdió, sin embargo, la divinidad. Murió sólo en cuanto hombre, no en cuanto Dios, dice la *Doctrina* de los dominicos. Y en su calidad de hombre murió sólo el cuerpo, no el alma. Empero, tanto al cuerpo como al alma, no obstante su separación, siguió unida la divinidad, de la misma manera que cuando «tenemos juntas las manos y las apartamos la una de la otra y la una mano subimos a lo alto de nuestra cabeza y la otra ponemos abajo, no por esto se apartan de nuestro cuerpo» [56].

Para explicar el hecho de la subida de Jesucristo al cielo, Zapata dice que una vez resucitado el Señor quitó todo su peso natural al cuerpo. Ahora bien, si Dios daba poder a las aves para elevarse en el aire por medio de sus alas, nada impedía que le diera también poder al cuerpo de Jesucristo para que una vez aligerado pudiera elevarse hasta la gloria [57].

Puesto que nos vino a salvar, antes de separarse de nosotros Jesucristo nos dejó los medios necesarios para nuestra salvación. Fueron los sacramentos. Pedro de Feria explica su conveniencia de la siguiente manera. Así como para la limpieza del cuerpo y de todo lo que se relaciona con él Dios nos proveyó de agua, y para curar las enfermedades de medicinas, del mismo modo nos proveyó de «unas medicinas preciosísimas y unos lavativos de gran virtud» para la limpieza del alma y la curación de sus enfermedades [58]. Pero estos medios de nada nos servirían, añade Pedro de Córdoba, si nosotros no los aprovechamos. Los sacramentos guardan en sí la virtud de la Pasión de Cristo de la misma manera que los cántaros guardan el agua que depositamos en ellos. Para nada nos serviría haber recogido el agua en los cántaros si cuando tenemos sed no bebemos de los mismos [59].

De entre todos los sacramentos,el de la Eucaristía presentaba una dificultad especial. ¿Por qué se requería estar en gracia para recibirlo? ¿Y cómo se explicaba la presencia simultánea de Jesucristo en todas las hostias del mundo?

A lo primero responde Jerónimo de Oré que la razón estribaba en que la Eucaristía era un sacramento de vivos. Recibirla en pecado mortal era lo mismo que colocar un alimento en la lengua de un cuerpo muerto, el cual terminaría por podrirse. El alma en pecado era un alma muerta, y como recibiendo la Eucaristía era como exponerla a que se pudriera, el que comulga

---

[55] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 29-30 y 90; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 59r.

[56] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 63v-64r.

[57] Zapata, *Catecismo e Instrucciones*, 330v.

[58] Feria, *Doctrina christiana*, 103v-104r.

[59] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 54 y 115; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 133r-v.

en tal estado no sólo no recibiría gracia ninguna, sino que ofendía aún más a Dios [60].

De qué manera el pecado mortal mata al alma nos lo explica Valdivia. El pecado era como la serpiente grande que emponzoña al hombre y lo mata. Era como una peste que hace morir a todo el que se contagia de ella. Una vez muerta el alma, el pecado realizaba en ella lo que la muerte en el cuerpo. Cuando una joven agradable o un joven valiente llegan a morir, su vista se hace repelente a los demás y éstos los huyen. Así, el alma muerta por el pecado se afea y Dios la repele. Esto, ciertamente, no se podía ver, pero, añade el jesuíta, tampoco vemos el alma y, sin embargo, estamos ciertos de que la tenemos. En cuanto a la fealdad espiritual que reporta el pecado, aunque tampoco la podemos ver, se deduce por los remordimientos que siguen al mal obrar y, sobre todo, por el interés que tenemos en esconderlos [61]. Tanta fealdad reportaba el pecado, que con él, dice el dominico Martín de León, nos convertimos en «sierpes, sapos y murciélagos» [62].

La razón de por qué, según dijo el franciscano del Perú, la gracia de Dios no puede penetrar en el alma muerta por el pecado, nos lo explica Pedro de Feria. La gracia es luz que ilumina nuestras almas, pero, con el fin de que penetre en ellas, es necesario que nosotros abramos las ventanas de la misma. Ahora bien, pecando cerramos estas ventanas e impedimos el paso de la luz. Obramos espiritualmente como en el orden natural cuando cerramos las ventanas y puertas de la casa para que en ella no penetre la luz del sol [63].

La presencia simultánea de Jesucristo en todas las hostias del mundo la razonan los dominicos de Nueva España aduciendo un ejemplo tomado de los espejos. Jesucristo está en todas las hostias de una manera parecida a como nosotros nos reflejamos al mismo tiempo en muchos espejos por muy numerosos que éstos sean [64].

Quedan todavía algunos puntos del cristianismo que exigían una explicación racional para los indígenas.

Entre ellos estaba la noción de Iglesia. «Decidme—les pregunta Pedro de Feria—, ¿quién pensais que es la Santa Madre Iglesia? ¿Pensais por ventura que es algún palo o alguna piedra? ¿Pensais que es alguna casa edificada de piedra y madera donde residen los padres, se dice misa y los divinos

---

[60] L. J. DE ORE, O. F. M., *Rituale seu manuale peruanum et forma brevis administrandi apud indos sacrosancta Baptismi, Poenitentiae, Eucharistiae, Matrimonii et Extremae Unctionis sacramenta, iuxta ordinen Sanctae Romanae Ecclesiae*, Neapoli 1607, 95.

[61] VALDIVIA, *Nueve sermones*, 7-8.

[62] M. LEÓN, O. P., *Camino del cielo en lengua mexicana con todos los requisitos necesarios para conseguir este fin, con todo lo que un cristiano debe creer saber y obrar desde el punto que tiene uso de razón hasta que muere*, México 1611, 128v.

[63] FERIA, *Doctrina christiana*, 38r-v.

[64] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 108r-v.

oficios? ¿Cómo entendeis la Iglesia? ¿O por ventura pensais que la Iglesia es el rey de Castilla, o el obispo, o los padres? ¿Qué sentís? ¿O qué entendeis de esto?». Tal número de preguntas van dirigidas a impedir que los indios se formaran un concepto erróneo de esta noción. La Iglesia, según palabras del mismo dominico, es «el número de todos los cristianos que hay en todo el mundo». Comprendía no sólo a los vivos, sino también a los muertos; no sólo a los indios, sino también a los españoles; no sólo a los ricos, sabios y grandes, sino también a los pobres, ignorantes y plebeyos, así hombres como mujeres, lo mismo niños que adultos o ancianos. La Iglesia se podía comparar a un pueblo o ciudad. Todos sus habitantes, por muchas diferencias que existan entre ellos, no forman sino una sola población [65].

Con más propiedad que Pedro de Feria, a esta realidad que él llama Iglesia Pedro de Córdoba y los dominicos de Nueva España la designan el primero bajo el nombre de cuerpo místico y los segundos bajo el de cuerpo espiritual, aun cuando ni el uno ni los otros excluyan tampoco el término de Iglesia. Para explicar el concepto en ambas *Doctrinas* se recurre al símil del cuerpo humano. Así como nuestros miembros están todos unidos y forman un solo cuerpo, así también todos los cristianos pasados, presentes y futuros forman también un solo cuerpo bajo la cabeza de Jesucristo. A este cuerpo místico se le llama Iglesia por su semejanza al edificio destinado al culto en el que todos los cristianos se unen a manera de uno solo para practicar los actos de religión [66].

No obstante que todos los cristianos estén unidos en un solo cuerpo, existe entre ellos, dice Pedro de Feria, una diferencia notable. Todos son cristianos, pero unos son buenos, mientras que los otros son malos. La diversa relación que cada una de esta clase guardaba con la Iglesia provenía de que los primeros gozaban de todos los beneficios de ésta, mientras que los malos quedaban privados de los mismos. Acontecía en ella como en el cuerpo del hombre. Los alimentos que toma se distribuyen por todos los miembros vivos, pero no participan de ellos los que están muertos [67].

A base de la supuesta muerte y reviviscencia de cierta avecilla de Nueva España, demostraba a los indios Motolinia la posibilidad de la resurrección general. Existía en aquella región un diminuto y vistoso pajarillo, llamado por los indios *huitzitzilin* («el resucitado»), que tenía la propiedad de permanecer completamente insensible y como muerto a partir del mes de octubre de cada año. Después de seis meses de adormecimiento, en la primavera volvía a despertar. Al principio enteramente escéptico, cuando luego tuvo ocasión de comprobar el hecho por sí mismo, Motolinia encontró en

---

[65] Feria, *Doctrina christiana*, 43r-46r.

[66] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 52 y 112-3; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 126r-v.

[67] Feria, *Doctrina christiana*, 46v-47v.

él un poderoso argumento a favor de la resurrección general de los cuerpos. Convencido de que el ave moría realmente durante el invierno y en la primavera volvía a la vida, el franciscano concluye con que si Dios ejecutaba esta maravilla con un insignificante pajarillo, bien podía comprender cómo resucitaría también a todos los hombres en el día del juicio universal [68].

II.—La aceptación del cristianismo

Una vez demostrado que el sistema cristiano era la religión verdadera, se deducía flúidamente que los indios tenían obligación de prestarle asentimiento intelectual y de llevar sus preceptos a la práctica. En una palabra, tenían la obligación de hacerse cristianos.

En una demostración lógica del cristianismo ésta era la conclusión en que abocaban todos los argumentos anteriores. Sin embargo, la argumentación de los misioneros (ya lo hemos dicho antes) no sigue una trabazón lógica. En las *Doctrinas*, tanto como en la obligación de aceptar el cristianismo se insiste sobre la conveniencia de su aceptación, y más importancia que entrambas entraña la necesidad que para los indios suponía el acatamiento y la observancia de la religión cristiana si es que se querían salvar.

La obligatoriedad y conveniencia del cristianismo.

Los dominicos de Nueva España demuestran el deber que los indios tenían de abrazar la fe a base del fin para el que fuimos creados. Respaldándose en la autoridad de S. Agustín, asientan el principio de que todos los hombres fueron creados para conocer a Dios. Ahora bien, como el único Dios verdadero era el que enseñaba la fe de los cristianos, se seguía que todos los hombres estaban obligados a ceptar la fe [69].

En el presente pasaje de la *Doctrina* de los dominicos se esgrime un argumento cerrado que versa directamente sobre la aceptación intelectual del cristianismo. A base de una razón de agradecimiento, tanto éstos como otros misioneros concluyen que los indígenas debían practicar la religión cristiana. Fr. Pedro de Córdoba y los dominicos de Nueva España, apenas comenzadas sus respectivas *Doctrinas*, les hacen ver a los indios el grande beneficio que Dios les otorgó al enviarles los misioneros para que les enseñaran la religión verdadera. Como muestra de gratitud ellos debían comportarse con Dios generosamente, la mejor manera de realizar lo cual se encon-

---

[68] Espinosa, *Crónica franciscana de Michoacán*, 106-7. Aunque de una manera muy breve, también López de Gómara habla de la existencia y propiedades de este pajarillo (López de Gómara, *Conquista de México*, II, 290).

[69] *Doctrina en lengua esp. y maxicana*, 10v-11r.

traba en la observancia de esta misma religión [70]. Jerónimo de Loysa apelaba a los beneficios que todos los hombres habían recibido de la mano de Dios por el hecho de haber sido creados por él y tener todas las cosas a su servicio y para su utilidad. De una manera especial tenían obligación de mostrárseles agradecidos los ya cristianos debido al beneficio de la Redención [71].

En cuanto a puntos particulares del cristianismo, el primer Concilio de Lima justifica el precepto del amor a Dios por habernos creado y concedido numerosos beneficios [72]. Pedro de Feria recurre al mismo argumento y añade el del amor que Dios nos profesa [73]. Es, sin embargo, Focher quien más explota esta razón, aunque lo haga con un fin aún más particular. El franciscano aconseja a los misioneros que hicieran ver a los indios, con ocasión del bautismo, toda la gratitud de que eran deudores a Dios. En primer lugar, El fué el que nos creó. Además, por la gravedad de sus pecados, el indio hubiera debido condenarse eternamente, o al menos, en el caso de arrepentimiento, hacer una grande penitencia por los mismos. Pero Jesucristo satisfizo por él y de esa manera el indio se libró de la condenación eterna. Debía, pues, amar enteramente a Jesucristo, del mismo modo que amaría a aquel que en su lugar restituyese al acreedor cien o mil vestidos que el interesado le debiera [74].

Basados en otras razones de índole completamente distinta y que podríamos llamar de conveniencia, los misioneros procuraban de la misma manera atraer a los indígenas a la aceptación y observancia del cristianismo. Los doce apóstoles franciscanos de México les afirmaron a los nobles de la ciudad que Dios favorecía a quienes creían en El y los liberaba de sus enemigos, asertos que ratificaban con ejemplos tomados de la Sagrada Escritura [75]. El *Tercer Catecismo* de Lima les aseguraba que Dios acudía siempre en socorro de las necesidades de los cristianos, ya que, habiendo muerto por ellos, nada les podía negar. Les perdonaría, incluso, los pecados si acudían a él [76]. Fray Pedro de Córdoba y los dominicos de Nueva España les incitaban a ser cristianos o a creer y practicar el cristianismo con el fin de ser amigos de Dios [77].

Respecto de algunos temas concretos, Valdivia deducía que hay que huir

---

[70] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 4 y 66; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 13r, 13v, 83r.

[71] Loaysa, *Instrucciones para la doctrina*, Lima 15 de febrero de 1549, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 3, 136.

[72] Mateos, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 50.

[73] Feria, *Doctrina christiana*, 60r-v, 23v-24r.

[74] Focher, *Itinerarium catholicum*, 22v, 24v-25r.

[75] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 301.

[76] *Tercero Cathecismo*, 26r-v.

[77] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 5 y 67; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 14v, 15r, 15v, 19r.

del pecado de la misma manera que huímos del fuego para que no nos queme, de la espada para que no nos mate y de la serpiente para que no nos emponzoñe. Bajo un aspecto positivo, los indios debían cuidar de su alma, al modo como cuidaban, para que no se les ensuciara, de «una manta o camiseta nueva, hilada de muy buena lana, pintada de colores azul, morado y amarillo»[78]. Pedro de Feria, siempre más profundo que los restantes autores de *Doctrinas*, llega a la misma conclusión del jesuíta, que con el pecado se perdía la amistad de Dios, y se convertía uno en siervo del demonio; se perdía también el mérito de las obras buenas hechas anteriormente; mientras se perseverara en el pecado no se podía participar de los bienes de la Iglesia, y si se moría en él se condenaría el pecador eternamente[79].

En el razonamiento del *Tercer Catecismo* de Lima, las borracheras se debían evitar porque reportaban enfermedades e incluso la muerte, cosa que los indios podían canstatar por sí mismos, ya que paulatinamente iban disminuyendo en número cada vez más. Por otra parte, embotaban el entendimiento y volvían a los indios «como caballos». De hecho, los indios podían ver que quienes no se emborrachaban eran más inteligentes que quienes abusaban del vino, así como los niños, precisamente por esta causa, lo eran a su vez más que los adultos. Bajo el ángulo de lo sobrenatural, la borrachera conducía a multitud de pecados. El borracho apaleaba a su mujer y llegaba hasta a acostarse con su madre o sus hijas. El vicio iba operando paulatinamente sobre el alma del borracho hasta hacerle perder la fe en Jesucristo. Esta era la causa por la que el demonio estaba tan interesado en que los indios se embriagaran[80].

El *Confesonario* de Lima insistía sobre todo en la bajeza a que conducía la borrachera. «¿Por qué te emborrachas tantas veces?—se le dice en él a los indios—. ¿No te basta comer y beber y holgarte, sino que te has de volver peor que una bestia sin juicio?... Tu carnero y tu caballo nunca beben más de lo que han menester, y tú eres peor que un caballo que te tornas bestia, y aun a tu misma salud haces mucho daño.» Al mismo tiempo que

---

[78] VALDIVIA, *Nueve sermones*, 8-9.

[79] FERIA, *Doctrina christiana*, 99r-v.

[80] *Tercero Cathecismo*, 142r-147r.

Sobre los daños de orden tanto corporal como intelectual y espiritual que producía la borrachera, véase sobre todo, ACOSTA, *De procuranda*, 357-375; ROBLES, *Memorial de algunos avisos tocantes al buen gobierno de la Nueva España y de algunas cosas convenientes al servicio de S. M. y acrecentamiento de sus reales rentas y haciendas*, 1570, en CDIA, XI 12-3; MENDIETA, *Memorial al Rmo. P. General Fr. Francisco de Gonzaga para tratarlo con S. M.*, 1582, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, IV, 251; GÓMEZ DE CERVANTES, *La vida económica y social*, 118; *Sínodo tercero diocesano de Lima*, 1585, en SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, VI, 199. Véase también LEJARZA, *Las borracheras y el problema de las conversiones*, en *Archivo Ibero-Americano*, segunda época, I (1941) 138-142, 230-239.

apostrofaba a los indígenas de esta manera, el *Confesonario* les hacía ver también las razones sobrenaturales aducidas por el *Catecismo* [81].

En este mismo *Confesonario* se razona de un modo parecido con el fin de apartar a los indios de los vicios de la carne. Los pecados en esta materia eran suciedades que hacían oler mal ante Dios y los ángeles a aquellos que los cometían. Rebajaban al pecador a la condición de los caballos o perros. Tales pecados eran cosas vergonzosas reconocidas por los mismos indios, ya que los realizaban a ocultas. Esto, sin embargo, era inútil, porque Dios y sus ángeles los veían dondequiera que los cometieran. Puesto que, aunque los realizaran a escondidas, Dios siempre los veía, en la otra vida quemaría con un fuego especial la carne de estos pecadores [82]. A propósito de este mismo vicio, Fr. Pedro de Córdoba y los dominicos de Nueva España les recordaban a los indios los grandes castigos que Dios había impuesto por el pecado de la impureza [83], añadiendo los últimos que si encontraban difícil observar la castidad, considerasen cómo muchísimos mártires habían preferido morir antes que incurrir en el vicio de la carne [84].

Pedro de Feria los animaba a practicar las virtudes contrarias a los pecados capitales haciéndoles ver que éstas eran como una especie de vestidos del alma. Así como sería vergonzoso llevar el cuerpo desnudo, así lo sería también si se llevara desnuda el alma. Por otro lado, estas mismas virtudes eran las armas espirituales con que se luchaba en el terreno de lo sobrenatural. Era, pues, menester aprovisionarse de ellas como se aprovisiona el guerrero antes de comenzar la batalla, ya que los cristianos tenían que sostener en este mundo una lucha permanente [85].

La necesidad del cristianismo para salvarse.

Afirmamos al comienzo de este apartado que para mover a los indios al acatamiento y observancia del cristianismo los misioneros parecen haber insistido más en la necesidad que para salvarse entrañaba la religión cristiana que en la obligatoriedad y conveniencia de la misma.

En realidad, de todos los argumentos esgrimidos con este fin, al que más frecuentemente se recurre es a la amenaza con las penas eternas para los infieles y malos cristianos y al goce perpetuo con que se brindaba a los amigos de Dios. Bien de una manera expresa, bien de un modo implícito, a los misioneros los vemos hacer uso de él en numerosas ocasiones, e in-

---

[81] *Confessionario para los curas de indios*, 26r.
[82] *Confessionario para los curas de indios*, 26r.
[83] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 38 y 99; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 86r.
[84] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 124r-v.
[85] Feria, *Doctrina christiana*, 95r-96r.

cluso repetidas veces dentro de una misma *Doctrina* [86]. En concreto, de los jesuítas del Perú sabemos que recurrían a él en casi todas sus predicaciones. La amenaza de las penas eternas era el argumento máximo para retraer a los indios de la idolatría [87].

Tal vez haya que colocar en la fuerza especial que entrañaba el argumento para mover a los indios la razón de que los misioneros lo usen con tanta frecuencia. Ante la exposición por vez primera de las verdades de ultratumba hubo muchos indios, nos dice Motolinia, que «tomaron tanto espanto y temor, que temblaban de oír lo que los frailes decían» [88]. De manera contraria, a los indios del Nuevo Reino de León se nos los presenta, aunque ya en pleno siglo XVII, como tan endurecidos que para conseguir que los enfermos o condenados a muerte se bautizaran no había más medio que asegurarles cómo los cristianos irían al cielo, donde había muchos *mitotes* (maíz) y demás cosas de comer, único argumento ante el cual estaban dispuestos a rendirse [89].

Parte de la fuerza especial que entrañaba esta razón hay que colocarla sin duda ninguna en el carácter tímido de los indios. Las palabras de Motolinia, la conducta de los jesuítas del Perú, el hecho de que en las *Doctrinas* predomine el argumento de evitar el infierno sobre aquel otro de conseguir el cielo, dejan entrever que era el temor de las penas eternas lo que más impresionaba a los indios.

Dentro de esta impresionabilidad de los nativos debían jugar un papel decisivo los vivos colores con que los misioneros describían tanto el infierno como la bienaventuranza. El primero se representaba como un lugar al que los infieles y malos cristianos «iban rodando y despeñándose y dando vueltas la cabeza abajo con los demonios» [90]. En él encontrarían tal clase de fuego, que abrasaba de una manera imposible de concebir en esta vida, pues su tormento sobrepujaba a todos los dolores, enfermedades, frío y calor de todo el mundo si ellos se pudieran juntar todos simultáneamente en una misma persona. Los condenados serían sumergidos en grandes calderas de hierro llenas de pez, resina, hierro derretido hirviendo a borbollones, donde se cocían los infortunados. A causa del dolor éstos no cesaban de emitir alaridos desgarradores [91].

---

[86] Véase, por ejemplo, CÓRDOBA, *Doctrina cristiana*, 3-5 y 65-7, 23 y 84-5, 45 y 105, 50-1 y 115; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 11v-13r, 46v-47r, 48r, 74v, 75v, 77v-78r, 79v, 85v, 104v; POU Y MARTÍ, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 301; MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 47.

[87] *Historia Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 95, 98-9, 102, 110, 113, 117, 124, 143.

[88] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 21.

[89] A. DE LEÓN, *Relación y discursos del descubrimiento y pacificación de este Nuevo Reino de León, temperatura y calidad de la tierra*, en GARCÍA, *Documentos inéditos o muy raros*, XXV, 25.

[90] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 48r; CÓRDOBA, *Doctrina cristiana*, 23 y 85.

[91] *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 12v-13r; CÓRDOBA, *Doctrina cristiana*, 3-4 y 66.

En contraposición con este destino tan triste de los infieles y malos cristianos, los buenos irían a gozar eternamente a la casa real de Dios que era el cielo. Aquí estarían exentos de todo trabajo y no tendrían «ni enfermedad, ni dolor, ni tristeza, ni pobreza, ni hambre, ni sed, ni cansancio, ni frío, ni calor» [92]. Por el contrario, cada uno poseería un hermoso palacio para gozar allí él y sus amigos. Después de la resurrección general el cuerpo se uniría al alma y el bienaventurado permanecería siempre hermoso, joven y alegre, sin envejecer ni sufrir jamás [93].

Lo que mejor revela, sin embargo, la importancia concedida al argumento de la necesidad del cristianismo para salvarse no son tanto las ocasiones en que se recurre a él cuanto el hecho de que se haga confluir en ella toda la sistematización de las enseñanzas cristianas. Esta necesidad aparece como conclusión de un largo raciocinio que a veces constituye la especie de introducción de que van precedidas algunas de las *Doctrinas*, a veces no se llega a ella sino después de haber demostrado previamente la verdad de las enseñanzas del cristianismo. En este último caso, la necesidad de acatar y practicar la religión cristiana estaba consolidada por toda la argumentación esgrimida a lo largo de la exposición. En el primero, se comenzaba asentando la necesidad y luego demostraban sus fundamentos. Dentro de cada uno de los sistemas el proceso de la argumentación era muy vario. Cada misionero o cada *Doctrina* partía de diversos principios y cada uno los escalonaba también de una manera distinta, para llegar todos a una conclusión única: el cristianismo era necesario para salvarse.

Aludiendo a las primeras predicaciones de los franciscanos de Nueva España, Motolinia nos refiere que comenzaban exponiéndoles a los indios la doctrina del cristianismo sobre la divinidad. Les daban a entender la existencia de un Dios único, todopoderoso, creador, señor y gobernador de todo cuanto existe. Asentado este principio fundamental, de él deducían flúidamente el resto de las verdades que por el momento les urgía conocer a los infieles. Si solamente existía un Dios, los ídolos, por necesidad, tenían que ser divinidades falsas. Con este motivo se detenían a refutar la idolatría. Siendo falsos dioses los ídolos, concluían que ellos representaban al demonio, quien intentaba perder eternamente a los indios. Esto les ofrecía ocasión a los franciscanos para instruir a los indígenas sobre la doctrina de la inmortalidad del alma. Probado que ésta era inmortal, el destino de la misma podía ser de eterna bienaventuranza o de perpetua aflicción. Esto les daba pie a los franciscanos para descender al terreno concreto al que querían llevar a los indios. Ante la perspectiva de toda una eternidad, era menester

---

[92] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 3 y 66; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 12r.
[93] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 5 y 67; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 14r, 15v.

tomar una decisión: o recibir el bautismo para salvarse o exponerse a una infelicidad sin fin en el caso de seguir adictos a los ídolos [94].

Luis Jerónimo de Oré coincide substancialmente con Motolinia al resumirnos las primeras instrucciones de los franciscanos de la Florida, si bien difiera de él en algunos detalles. En el primer contacto con los indios, los religiosos comenzaban asegurándoles también la existencia de un señor universal, creador de todo cuanto existe y gobernador de lo que creó. Este señor universal consideraba como amigos suyos a los cristianos, quienes si morían en su amistad irían a gozar de él en el cielo, donde no les faltaría cosa alguna. Esto quería decir que todos los hombres tenían un alma inmortal. Asegurado este extremo, se les aseguraba que los bautizados, es decir, los cristianos, si morían en estado de gracia irían a gozar eternamente en el cielo, mientras que los infieles, es decir, los enemigos de Dios, irían a sufrir en el infierno por toda la eternidad. Era natural que todos quisieran ser felices perpetuamente y, por lo mismo, los franciscanos concluían insistiendo en la necesidad de hacerse cristianos para poder salvarse. Para ello los indios tenían que recibir previamente el bautismo, el cual, simultáneamente, los libraría del demonio, que los traía engañados [95].

El hecho de que las enseñanzas iniciales de los franciscanos de Nueva España coincidieran en cuanto al método con las de los franciscanos de la Florida, creemos que merece tenerse en cuenta. No obstante tratarse de misioneros pertenecientes a una misma Orden religiosa, es difícil ver en ellos una dependencia de los segundos respecto de los primeros. El intervalo de tiempo que los separa y la procedencia directa de la Península por parte de los de la Florida hacen improbable suponer que los de Nueva España influyeran en ellos. A base de esta circunstancia tal vez fuera lícito sospechar que el método se llevaba a la práctica en una extensión mayor de lo que podría dar a entender la conducta de sólo dos equipos de misioneros. La sospecha adquiriría aún más visos de probabilidad si se tiene en cuenta que Luis Jerónimo de Oré procedía del Perú, no siendo difícil que reflejara en el relato la mentalidad que predominaba allí.

Sea lo que fuere de este último detalle, lo cierto es que también los jesuítas de la Florida habían hecho uso de este método ya antes que los

---

[94] Motolinia, *Historia de los indios*, 20-1, 27, 103. Los pasajes de las páginas 20-1 y 27 no concuerdan perfectamente entre sí, ya que en el segundo se coloca la doctrina de la inmortalidad del alma dentro de la refutación de la idolatría. Este mismo pasaje añade que a continuación de la doctrina sobre Dios se les explicaba a los nativos quién era la Virgen María para que no incurriesen en el error de considerarla como a una divinidad.

Que los textos de Motolinia se refieran a las primeras predicaciones de los franciscanos de Nueva España se deduce tanto del carácter mismo de la enseñanza como por la frase en que el franciscano afirma que con esto les enseñaban los religiosos «lo que más les pareció convenía decirles *por aquel entonces*» (*Ibid.*, 27).

[95] Oré, *Relación histórica de la Florida*, 47-9.

franciscanos llegaran a sustituirlos en la misión. Hasta que no consiguieron dominar plenamente la lengua de los indígenas, los misioneros de la Compañía se limitaban a exponer las verdades fundamentales del cristianismo. Al igual que los franciscanos, comenzaban asentando el principio de la unidad de Dios. Establecían a continuación un segundo punto fundamental: el de que el hombre estaba constituído por dos elementos: el cuerpo y el alma. Añadían que ésta era inmortal, para concluir que Dios premiaría a los cristianos y condenaría a los infieles. De aquí se deducía lógicamente que para salvarse era menester recibir el bautismo, es decir, hacerse cristianos [96].

* * *

Despertada en los indios la conciencia de que para conseguir el cielo o evitar el infierno tenían que abrazar y observar el cristianismo, se generaba en ellos el deseo de instrucción para recibir el primero de los sacramentos.

La corta duración del catecumenado e incluso la no existencia del mismo en muchos casos [97] apenas si permite hablar de argumentos propiamente dichos en esta clase de instrucción. Como es obvio, ella estaba constituída por la enseñanza del catecismo. Es cierto, sin embargo, que, aun antes de bautizarse, los neófitos asistían a las pláticas catequísticas del misionero juntamente con los ya cristianos [98]. Para esta segunda clase de instrucción vale, por lo tanto, lo que ahora diremos de la argumentación en uso durante la enseñanza posterior al bautismo.

El primer historiador de los dominicos de Nueva España nos afirma que Fr. Domingo de Betanzos, durante el tiempo de su provincialato, había dado esta consigna a sus religiosos: en las instrucciones a los indios debían comenzar dejando bien asentados los principios fundamentales de la fe. El primero de todos era la existencia de un Dios único, creador de todas las cosas. Esta verdad incluía en sí la negación del politeísmo. El segundo principio fundamental consistía en el establecimiento del dogma de la Santísima Trinidad. Afirmada la existencia de las tres personas en Dios, la doctrina sobre el Hijo llevaba como de la mano al misterio de la Redención. Ahora bien, si Jesucristo había muerto por los hombres, a éstos les incumbía la obligación de atenerse a sus enseñanzas. Aquellos que obraran en conformi-

---

[96] ROGEL, *Carta a Juan de Hinestrosa*, Santa Elena 11 de diciembre de 1569, en CDIA, XIII, 303.

[97] Véase sobre esto RICARD, *La conquista espiritual*, 185-186; ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 244-251; SPECKER, *Die Missionsmethode*, 95-106.

[98] GRIJALVA, *Crónica*, 63; COCHER, *Itinerarium catholicum*, 29r; MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 27; ASENSIO, *Historia memorial*, en *Archivo Ibero-Americano*, 15 (1921) 139; P. SIMÓN, O. F. M., *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, IV, Bogotá 1953, 108.

dad con lo preceptuado por Jesucristo gozarían de bienes eternos. En cambio, los que se comportaran de manera distinta serían condenados para siempre en el infierno [99].

Si examinamos con detención este esquema podremos observar en el mismo algunos detalles interesantes. En primer lugar, y no obstante el hecho de que en él sólo se traten de establecer los «principios fundamentales» sobre los que debía girar la catequesis cristiana, el esquema aborda ya algunas verdades que se pasaban por alto en el método de argumentación precedente. Tales son el misterio de la Santísima Trinidad y la doctrina sobre Jesucristo. Intercalados estos dogmas, el raciocinio se desarrolla también de una manera distinta. A la verdad clave de un Dios único y creador se sigue oponiendo el error de la idolatría. Pero no se continúa razonando a base de la divinidad del Padre. El nudo del raciocinio gira alrededor del Hijo, cuyas enseñanzas era menester seguir. Así como tampoco se concluye que es necesario bautizarse, sino en la necesidad de observar los preceptos de Jesucristo, es decir, en la de ser buen cristiano (téngase en cuenta que las pláticas iban dirigidas a indios ya bautizados). En este armazón de la doctrina cristiana se incluían todas las restantes verdades del cristianismo: la unidad de Dios conducía a la doctrina sobre la divinidad; la creación a su obra creadora, y así sucesivamente. Aunque parezca algún tanto extraño, el esquema de argumentación que Fr. Domingo de Betanzos proponía como norma para los dominicos no era sino el armazón de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás.

En contraste con este método de argumentación puramente teológico, la *Doctrina* de Pedro de Córdoba y la de los dominicos de Nueva España nos presentan otra manera de argumentar de tipo mucho más llano. Se parte en ellas de un hecho evidente para los indígenas: los misioneros habían venido desde muy lejos y se expusieron a grandes peligros para enseñarles una cosa nueva a los indios. Grande tenía que ser su novedad y su importancia cuando los portadores se expusieron a tantos riesgos con el fin de que los indios la conociesen. La novedad consistía en que Dios había creado dos lugares en la otra vida: uno, el cielo, en el que se encontraban todos los bienes juntos, y otro, el infierno, en el que se hallaban todos los males. Al primero iban los amigos de Dios, es decir, los que creyesen y practicasen el cristianismo. Aquellos que, en cambio, viviesen al margen de él, se condenarían para siempre. Esto fué lo que les sucedió a los antepasados de los indios. Si, pues, ellos querían gozar del cielo, era menester que se hicieran amigos de Dios, para lo cual debían creer lo enseñado por El y lo preceptuado en sus mandamientos. En una palabra, debían acatar y llevar a la práctica el cristianismo [100].

---

[99] Dávila Padilla, *Hist. Prov. de Santiago*, 80.

[100] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 3-5 y 65; *Doctrina en lengua esp. y mexicana*, 10v-15v.

Sin duda alguna, este procedimiento ascendente en la manera de argumentar estaba más en consonancia con la mentalidad de los indios que el estrictamente teológico de Fr. Domingo de Betanzos, propio para intelectuales. A él se recurrirá también en las *Instrucciones* de Jerónimo de Loaysa, si bien la argumentación se desarrolle a base de razones distintas.

En las *Instrucciones* del Arzobispo de Lima se parte de un hecho cotidiano en la vida de los indios: la existencia de los ídolos y del culto que se les tributaba. A base de un argumento que estaba al pleno alcance de los nativos, se procuraba engendrar en ellos una disposición preliminar que representaba un paso hacia adelante en la adhesión al cristianismo. Los ídolos no eran más que piedras, y los objetos de culto animístico criaturas obra de Dios. Habiendo adorado a seres que carecían de divinidad, Dios estaba enojado contra los indios. Pero, no obstante este enojo, Dios, que era bueno, les había enviado a los religiosos para que los sacasen de su error. Incluso toda la Iglesia, es decir, todos los cristianos, rogaban a la divinidad para que no castigara a los indios. El contraste entre la conducta de éstos y el proceder de Dios era vivo, y conducía a una conclusión obvia: los nativos debían estar agradecidos a Dios. A esta razón de índole personal se añadían otras que abocaban también en el agradecimiento: la bondad de Dios, el hecho de habernos creado a nosotros y a todas las demás cosas para nuestra utilidad, pero sobre todo el habernos enviado a Jesucristo. El tema de la Encarnación y Redención conducía a otras dos verdades: durante su vida Jesucristo enseñó lo que debíamos hacer; con su muerte y resurrección nos abrió la puerta de la bienaventuranza. La conclusión final que se seguía era que los indios, por agradar a Dios y por interés propio, debían obrar en conformidad con lo preceptuado por Dios y evitar sus ofensas para conseguir el premio eterno que tenían ofrecido [101].

La nota que le da un carácter especial a esta argumentación está en el hecho de colocar el agradecimiento en el centro de todo raciocinio. En otras *Doctrinas* ya hemos visto que se alude también a la gratitud que los indios debían fomentar hacia el Dios de los cristianos, e incluso se razona ella a base de los mismos argumentos que en las *Instrucciones* de Loaysa. Pero ninguna hace girar sobre la misma el nervio de toda la argumentación.

Estas *Instrucciones* sirvieron de núcleo a las redactadas en el segundo Concilio de Lima. Entre ambas existen muchos puntos de contacto, pero el sentido general de la argumentación es bastante distinto.

El Concilio comienza señalando la diferencia existente entre el hombre y los brutos. Al igual que éstos, el cuerpo del hombre muere, pero, a diferencia de los mismos, el hombre tiene un alma inmortal. La nota común de la inmortalidad que poseen todas las almas no entraña un idéntico destino

---

[101] LOAYSA, *Instrucciones para la doctrina*, Lima 15 de febrero de 1549, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 3, 136-144.

para todas ellas. Las señaladas con el signo del bautismo, si guardan lo preceptuado por Dios, serían eternamente felices. En cambio, todas las restantes se condenarían para siempre. Esto fué lo que les aconteció a todos los antepasados de los indios. Ellos, sin embargo, fueron más afortunados. Dios oyó los ruegos de los cristianos para que alumbrara a los indios y, compadecido de ellos, les envió a los misioneros para que les enseñaran lo que debían hacer. Si, pues, no querían seguir la suerte de sus antepasados y condenarse con ellos, debían instruirse en lo preceptuado por Dios y llevarlo a la práctica, es decir, debían observar el cristianismo [102].

Este es también el esquema de argumentación trazado por el *Tercer Catecismo* de Lima [103].

[102] MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 47-8.
[103] *Tercero Cathecismo*, 8r-12r.

CAPITULO VIII

METODOS DE AUTORIDAD

La extirpación de la idolatría y la demostración directa del cristianismo son los dos puntales sobre los que descansa toda la obra de cristianización de Indias. Abandonados los ídolos, y abrazada por convicción la religión cristiana, todo lo demás que el cristianismo supone, tanto en el orden del dogma como en el de la moral, se seguiría flúidamente de ello. Por lo mismo, todo otro método al que en Indias se recurriera para cristianizar a los nativos de por sí no debería tener más valor que el de un método auxiliar. Un método, es decir, que sería más o menos conveniente para conseguir lo que los misioneros se proponían, pero del que a su vez se podría también fácilmente prescindir.

Esto, teóricamente hablando. En la práctica, la realidad era distinta. El abandono de la idolatría y la aceptación intelectual del cristianismo siguen conservando siempre su carácter de base fundamental en la obra de la cristianización, y son al mismo tiempo como el cenit en el que culmina ésta. Sólo que para conseguir ambos fines en Indias no bastaban estos dos medios directos que se pusieron para alcanzarlos. La refutación tanto teórica como práctica de la idolatría y las razones que demostraban la verdad y amabilidad de nuestra religión eran imprescindibles para que los indios abrazasen, de una manera racional, el cristianismo. Pero aunque necesarios, no eran suficientes por sí solos, ni incluso quizá los más eficaces en definitiva. A un pueblo de mentalidad infantil como era el indio, tanto o más que las razones que se le aducían le movía la autoridad de aquel que les predicaba. Le sucedía algo así como a los niños, a quienes más que los argumentos les convence el que sea su madre quien lo dice.

Algunos datos concretos corroboran esta afirmación. Tanto era el peso que el argumento de autoridad tenía ante los indios que, al decir de los dominicos de Nueva España, si aquéllos llegaban a tener en buen concepto al misionero no se limitaban a creer sencillamente cuanto éste les dijera,

sino que aceptaban todas sus palabras casi como si fueran de fe [1]. La aseveración podría sonar a hipérbole, pero no hace más que reflejar una realidad. Tanto es así que a los misioneros dominicos de Chiapa y Guatemala se les originaron escrúpulos por ello y en el Capítulo Provincial de 1560 se vieron obligados a abordar esta cuestión. A los religiosos les constaba que la fe de los indios ya cristianos estaba basada no tanto en razones de tipo sobrenatural cuanto en la autoridad de los misioneros mismos. Por ello resolvieron poner en adelante un cuidado especial en instruir a los indígenas sobre este punto. Se les debería inculcar que si ellos creían era porque la Iglesia y el conjunto de los cristianos así lo creían también, porque Dios así lo había revelado en la Sagrada Escritura, pero en manera alguna sólo porque los religiosos lo enseñaran [2].

Que esta tendencia de los indios a apoyarse no en el valor de lo que se les decía, sino en la autoridad de aquel que se lo afirmaba no era fruto de un prestigio excepcional que los misioneros gozaran ante ellos, sino una manera de ser de su sicología, lo comprueba el hecho de que prestaran esta misma fe a otros que ya de antemano gozaban de prestigio ante ellos: sus caciques. Los indios de la Florida decían a los franciscanos que si sus caciques, siendo más sabios que los demás, creían cuanto los misioneros afirmaban, ellos estaban también dispuestos a creerlo todo y a dejarse guiar por los misioneros [3].

Plenamente conscientes de este hecho, cuantos estuvieron interesados en la empresa misional de Indias no escatimaron esfuerzos por explotar el argumento de autoridad para atraer a los indios al cristianismo. El método consistió en procurar por todos los medios que aquellos sobre quienes directa e inmediatamente recaía el peso de la cristianización se revistiesen de autoridad moral ante los indígenas. En virtud de esta autoridad moral, los indios considerarían digno de crédito aquello que el misionero les propusiera. Desprovistos, empero, como estaban los indios de toda otra referencia para juzgar de la autoridad del misionero que no fuera la que ellos pudieran deducir de la observación y contacto diario con los mismos, la autoridad de éstos dependía exclusivamente del prestigio personal que cada uno lograra captarse ante los indígenas.

Para conseguir este prestigio base de la autoridad, en Indias se procedió tanto positiva como negativamente. Es decir, se fomentó aquello que podía contribuir a que el misionero se prestigiase ante los indios, y al mismo tiempo se tomaron medidas para evitar aquello otro que podía ser obstáculo para conseguir dicho prestigio o causa de que perdiese el ya adquirido.

---

[1] *Relación de la Provincia de Santiago de la Orden de Predicadores de Nueva España*, 1569, en CDIA, V, 477.

[2] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 624.

[3] L. J. DE ORÉ, O. F. M., *Relación histórica de la Florida*, ed. A. López, Madrid 1931, 111.

I.—Medios generales.

La honra al misionero.

En la consecución del prestigio personal del misionero ante los indios colaboraron, en primer lugar, aquellos que ya gozaban de autoridad ante los nativos. Nos referimos a los conquistadores, a los gobernantes y, en menor escala, a los colonos españoles [4].

La colaboración de los conquistadores en esta empresa era tanto más necesaria cuanto mayor era el peligro de que los indios, al igual, por otra parte, que todo pueblo de nivel cultural rudimentario, al hacer consistir la autoridad en el valor personal y en las armas, despreciasen a los misioneros, quienes aparecían ante ellos totalmente inermes y sin haber realizado proezas de valor que los honrasen [5]. Era al mismo tiempo tanto más eficaz cuanto mayor era el prestigio (recuérdese que en ocasiones fueron considerados como dioses) que los conquistadores habían obtenido ante los indios durante la etapa de la conquista.

Conscientes del influjo que su conducta estaba llamada a ejercer en los indios, varios conquistadores se aprestaron a honrar a los misioneros ante aquéllos con el fin de que los indígenas concibiesen estima de los mismos.

Conocida es a este respecto la solemne recepción que en 1524 dispensó Hernán Cortés a los doce apóstoles franciscanos cuando arribaron a México. Ante la estupefacción de los indios, salió él con todo su ejército fuera de la ciudad al encuentro de los franciscanos. Llegados que fueron al lugar en que se encontraban éstos, el conquistador de Nueva España tomó la palabra y, dirigiéndose a los indios, les hizo grandes elogios de los religiosos, les dió a entender toda la autoridad de que venían revestidos y, por fin, les inculcó el respeto y la obediencia que ellos, los indios, les debían prestar. Para corroborar las palabras con el ejemplo, él mismo se arrodilló ante los

---

[4] Aunque el motivo principal que perseguían las autoridades y colonos españoles era conseguir prestigio para el misionero ante los indígenas, también les movía la consideración de que la autoridad les era tanto más necesaria cuanto que los sacerdotes de los ídolos eran muy respetados por los nativos (Véase *Carta de la ciudad de México a S. M.*, 20 de febrero de 1526, en CDIA, XIII, 68).

[5] Es significativo lo que en relación con esto nos refiere Pérez de Ribas. Según él, los indígenas consideraban a los misioneros como unos seres infelices, y los designaban con un vocablo índico que significaba ignorante o tonto. En contraposición con ello, a los españoles los estimaban en grado sumo porque los consideraban valientes (Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, 70). Respecto a cuanto cotizaban los indígenas el alarde de poder, el mismo historiador nos refiere que cierto hechicero, quien se hacía levantar por los aires con un caballo, decía a sus admiradores: «cuando los padres que os predican hicieren otro tanto, podeis creer lo que os enseñan» (*Ibid.*, 102).

franciscanos, les besó las manos y el hábito e hizo que todos los demás se las besasen también. Acto seguido, con la mayor pompa los introdujo en la ciudad [6]. Una acción semejante la repitió casi en los mismos términos dos años más tarde con ocasión de la llegada a México de los primeros misioneros dominicos [7]. «Lo cual—se nos dice—hizo más camino a los corazones de los oyentes [los indios] para dar crédito a lo que aquellos apostólicos predicadores les dijesen que si los vieran resucitar muertos» [8].

Estas dos anécdotas de Hernán Cortés fueron los dos casos más espectaculares que se dieron en Indias. Sabemos, sin embargo, que no fué el conquistador de Nueva España el único que se preocupaba del prestigio de los misioneros. Bernal Díaz del Castillo nos afirma que los conquistadores de Nueva España enseñaron a los indios a respetar y obedecer a los misioneros; les inculcaban, además, que cuando éstos se llegasen por sus aldeas les saliesen a recibir con candelas encendidas, que repicasen las campanas y que les diesen bien de comer [9]. Baltasar de Obregón, por su parte, aun nos especifica más, a fines de la centuria, la parte personal que los conquistadores solían tomar en esto. Según su testimonio, los conquistadores acostumbraban a agasajar a los misioneros y les daban muestras personales de respeto y deferencia, con el fin de que los indígenas les cobrasen estima e hiciesen esto mismo por su parte. Simultáneamente les aseguraban que los religiosos habían bajado del cielo y que eran hijos del sol. «Todo lo cual creían—nos refiere el mismo cronista—de manera que con ello hacían [los indios] muchos visajes y señales hacia el cielo, ceremonia que usan a manera de respeto y reconocimiento» [10].

Complemento de esta labor inicial de los conquistadores era la conducta que a este mismo respecto observaron las autoridades españolas en Indias. En 1556 y 1572 el Rey expidió sendas Cédulas reales ordenando a los Virreyes, Gobernadores y demás autoridades que honrasen y favoreciesen a los misioneros [11]. De hecho, tenemos algunos ejemplos que nos indican cómo algunas de ellas procedían así.

---

[6] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 297-8; Díaz del Castillo, *Conquista de la Nueva España*, III, 10-11; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 210-211; Torquemada, *Monarquía indiana*, III, 21-2.

[7] Franco, *Historia de la Prov. de Santiago*, 520.

[8] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 298.

[9] Díaz del Castillo, *Conquista de la Nueva España*, III, 233.

Motolinia añade que los indios, en un principio, acostumbraban también a tributar solemnes recibimientos a cuantos españoles se llegaban por sus poblados. Pero como esto podía redundar en disminución del prestigio de los misioneros, algunos de éstos hicieron esfuerzos, no plenamente fructuosos, por abolir la costumbre (Motolinia, *Historia de los indios*, 164).

[10] B. de Obregón, *Historia de los descubrimienos antiguos y modernos de la Nueva España*, ed. M. Cuevas, México 1924, 252. Véase también Díaz del Castillo, *Conquista de la Nueva España*, III, 233.

[11] *Recopilación*, I, 121.

De Hernán Cortés se nos dice que, siendo ya Gobernador de Nueva España, y precisamente «para dar a entender a los indios la veneración y respeto que debían tener a los ministros del Evangelio», que «topando un fraile por la calle, se apeaba de su caballo y se hincaba de rodillas y le besaba la mano». A lo cual añade López de Gómara que «no les hablaba sino con la gorra en la mano y la rodilla en el suelo». Esto hizo concebir a los indios «tanta opinión con ellos, que no creían sino lo que el fraile les decía» [12].

De idéntica manera, el Adelantado de Yucatán Francisco Montejo ordenaba a los indios que obedeciesen y respetasen a los misioneros. Conscientes, por su parte, éstos de que «faltando el respeto a los ministros faltó su crédito, y faltando el crédito faltan las buenas costumbres y se prevarican los indios», ellos mismos le invitaron a que, pacificada la región, hiciese juntar a los caciques para presentarlos ante ellos y recomendarlos [13].

No menos celosos fueron en este punto Diego de Avendaño y Pedro Menéndez de Avilés, gobernadores ambos de la Florida. Considerando que «el respeto a los sacerdotes es la llave para abrir la ceguedad de los infieles» [14], el primero hacía a los religiosos de la Compañía caciques del Gran Rey Dios, en cuyo nombre iban a predicar a los indígenas. Se hincaba también de rodillas ante ellos y les besaba la mano, con lo que los caciques de los indios quedaban anhelantes de oír de boca de los misioneros lo que debían hacer [15]. Avendaño, por su parte, siempre que un misionero tenía que hacerse cargo por primera vez de una misión era él mismo quien lo presentaba ante los indígenas, se arrodillaba delante de él y le besaba la mano, lo cual era de tanto efecto, que desde entonces los indios miraban al religioso así presentado con la más alta estima, algo así como si fuera un dios en la tierra [16].

Los misioneros solían cotizar esto en su justo valor, y por ello tenemos el caso del jesuíta Juan Rogel, misionero también de la Florida, quien antes de iniciar su apostolado quería ir acompañado del Adelantado en persona, «para que tuviese—dice—más autoridad acerca de los infieles la palabra de Dios que yo les enseñase» [17]. Más tarde los mismos misioneros se habían

---

[12] M. Cortés, *Carta a Felipe II*, México 10 de octubre de 1563, en CDIA, IV, 456; López de Gomara, *Conquista de México*, II, 113-4; Motolinia, *Historia de los indios*, 164; D. de Valades, O. F. M., *Rhetorica christiana ad concionandi et orandi usum accomodata*, Perusiae 1579, 223; Torquemada, *Monarquía indiana*, III, 22.

[13] Lizana, *Historia de Yucatán*, 44-5; López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, 254.

[14] B. López, O. F. M., *Carta a Felipe II*, S. Agustín de la Florida 8 de marzo de 1599, en *Archivo Ibero-Americano*, I (1914) 365.

[15] B. de Bustamante, S. I., *Carta a San Francisco de Borja*, Gandía 17 de febrero de 1568, en *Monumenta Antiquae Floridae*, 258.

[16] Oré, *Relación histórica*, II, 9; M. Geiger, O. F. M., *The Franciscan Conquest of Florida (1573-1618)*, Washington 1937, 65.

[17] J. Rogel, S. I., *Carta al P. Diego de Avellaneda*, La Habana 1567, en *Monumenta Antiquae Floridae*, 133.

de valer de estas demostraciones de honor que las autoridades de Indias les rendían como de un argumento para hacer valer su propia autoridad. Tenemos un ejemplo en el *Tercer Catecismo* de Lima, en el que se les propone a los misioneros argumentar de esta manera: «si delante del sacerdote se hinca de rodillas el corregidor, y el oidor y el Virrey, y el Rey... todos han de honrar a los ministros de Dios» [18].

En contraposición con esto, si las autoridades (que también las hubo, sobre todo entre las de segunda y tercera categoría) observaban para con los misioneros una conducta inconsiderada, el daño que con ella infligían a la autoridad o prestigio de éstos era de una gravedad insospechada. Debido, por ejemplo, a que algunos corregidores del Perú insultaban a los misioneros delante de los indios, éstos, se nos dice gráficamente, estimaban más el zapato de un alguacil que sabían los podía prender que no a un sacerdote u Obispo, «llegando a considerar como de burla el oficio sacerdotal», y siendo ello causa, a su vez, de que estuviera «tan poco fundada en ellos la cristiandad y el temor de Dios» [19]. Por algo en ocasiones se prescribió expresamente a los corregidores que honrasen y respetasen a los misioneros en público [20], y por lo mismo Martín Cortés en 1563 y el Virrey Mendoza por estos mismos años aconsejaban desde Nueva España, el primero al Rey y el segundo a su sucesor, que cuando fuese menester castigar o corregir a los misioneros, se hiciese en secreto para que no perdiesen su prestigio ante los indios. La sugerencia de Cortés no cayó en el vacío, pues sólo dos años más tarde, en 1565, Felipe II expidió una Cédula en la que ordenaba a todas las Audiencias de Indias que en los procesos que hicieran contra los misioneros procurasen mirar cuidadosamente por su honra. Después de lamentarse de que algunas autoridades civiles se entrometían a hacer informaciones secretas contra los religiosos, cosa que redundaba en desprestigio de éstos, el Rey Prudente traza las normas a que dichas autoridades se debían atener en caso de delincuencia por parte de los misioneros. Cuando el delito de éstos era secreto, las autoridades debían mantenerse completamente al margen de lo que hubiera sucedido: no era a ellas, sino a los Superiores religiosos, a quienes les pertenecía juzgar. La misión de la justicia sólo tenía cabida cuando los misioneros hubieran delinquido pública y escandalosamente. Pero aun en estos casos, con el fin de salvaguardar su honra, las informaciones procesales contra el religioso delincuente debían hacerse en secreto. Una vez comprobado el delito, las autoridades civiles no infligirían el castigo

---

[18] *Tercero Cathecismo*, 80r.

[19] MONSALVE, *Reducción universal de todo el Perú*, 28v. Véase también B. LÓPEZ, *Carta a Felipe II*, S. Agustín de la Florida 8 de marzo de 1599, en *Archivo Ibero-Americano*, 1 (1914) 364-5.

[20] GONZÁLEZ, *Ordenanzas para los corregidores*, 22 de setiembre de 1593, en GROOT, *Historia de Nueva Granada*, I, 517.

por sí mismas, sino que requerirían al Superior del misionero que castigase a éste conforme a justicia. En caso de negligencia por parte del Superior religioso, las autoridades civiles informarían del delito al Consejo de Indias en conformidad con las conclusiones del proceso que anteriormente se había hecho contra el delincuente. Desde el momento en que la causa pasaba al Consejo, en Indias se debía sobreseer el asunto. A las autoridades civiles, según esta Cédula de Felipe II, sólo les incumbía por lo tanto hacer las informaciones pertinentes y llevarlas a cabo de una manera secreta, cuando un misionero había delinquido pública y escandalosamente. Les incumbía también urgir al Superior religioso para que castigara al transgresor. Pero ellas nunca debían imponer castigo alguno [21]. Sapientísima medida ésta, que por haber sido relegada al olvido en el Perú, «los causadores de esto a los principios—dice Calancha—llevarían montes de cargos de conciencia, pues fueron causa de que millares de infieles no se convirtiesen» [22].

Un tercer factor externo que contribuía poderosamente a ganarles prestigio a los misioneros y por ello se procuró también aprovechar, era la honra y estimación de los mismos por parte de los simples colonos españoles. De Hernán Cortés se nos dice que preceptuaba a éstos que honrasen a los misioneros [23] y sabemos que, en ocasiones, se les ordenó a las autoridades que vigilasen sobre este punto [24]. Que de hecho muchos colonos lo hicieran así, y al parecer en Nueva España más que en el Perú [25], nos lo dicen expresamente Motolinia y Bernardino de Obregón. Este, por su parte, añade que gracias a esta honra de que se les hacía objeto, los misioneros eran estimados por los indios y tenidos en respeto. En virtud

---

[21] CORTÉS, *Carta a Felipe II*, México 10 de octubre de 1563, en CDIA, IV, 456; MENDOZA, *Relación para D. Luis de Velasco, s. f.* (*Ibid.*, VI, 485) y CDIHE, XXVI, 285-6; *Real Cédula a todas las Audiencias de Indias*, Madrid 5 de junio de 1565, en GARCÍA, *Documentos inéditos o muy raros*, XV, 165-6, y LEVILLIER, *Organización*, II, 89-90.

[22] CALANCHA, *Coronica moralizada*, 401. Véase también LOAYSA, *Carta al Consejo de Indias*, Lima 9 de marzo de 1551, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 4, 216.

Probablemente tanto Calancha como el Arzobispo Loaysa se refieren a la época de las guerras civiles del Perú, en las que varios religiosos y clérigos tomaron parte, siendo por ello sancionados al fin de las mismas los que se alistaron en el bando de Pizarro. Véase sobre ello F. DE ARMAS MEDINA, *El clero en las guerras civiles del Perú*, en *Anuario de Estudios Americanos*, VII, Sevilla 1950, 1-46; ID., *Cristianización del Perú*, 193-9; R. VARGAS UGARTE, S. I., *Historia de la Iglesia en el Perú*, I, Lima 1953, 194-8.

[23] POU Y MARTÍ, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 298; LÓPEZ DE GOMARA, *Conquista de México*, II, 114; VALADES, *Rhetorica christiana*, 223; TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 22.

[24] GONZÁLEZ, *Ordenanzas para los corregidores*, 22 de setiembre de 1593, en GROOT, *Historia de Nueva Granada*, I, 517.

[25] Véase CALANCHA, *Coronica moralizada*, 401.

de lo cual les obedecían también en cuanto les mandaban y prestaban crédito a cuanto les decían [26].

Desafortunadamente, esto se convirtió también a veces en un arma peligrosísima en mano de los españoles. Conscientes éstos del valor de ejemplaridad que su propia conducta entrañaba, cuando tenían alguna grave diferencia con los misioneros sabían que la mejor manera de tomar venganza de los mismos consistía en desprestigiarlos ante los indios, lo cual surtía su efecto, porque éstos le perdían automáticamente el respeto. Tanto que, se nos dice, los frailes «temían no viniesen de aquí [los indios] a perderle al Evangelio y a la doctrina» [27]. Esta manera de obrar debía ser tan perniciosa que alguien llegó a solicitar del Rey se encomendase a la Inquisición la vigilancia y castigo de aquellos colonos que, con sus palabras, burlas o hechos, desprestigiasen a los misioneros. Es que los indios en tanto estimaban las cosas de Dios en cuanto veían que eran respetados aquellos que se las predicaban [28].

Si esta honra que los conquistadores, autoridades civiles y colones españoles tributaban a los misioneros contribuía en tal alto grado a ganarles a éstos prestigio ante los indios, era por el respeto con que ellos eran estimados de antemano por los indígenas. Siendo ello así, el mismo efecto estaba destinado a producir la conducta de unos misioneros para con otros cuando los primeros se habían ya captado previamente dicha estima.

En relación con esto, del franciscano Jerónimo de Mendoza se nos refiere un caso aleccionador. Cuando, hacia 1556, llegaron cuatro nuevos misioneros a la región de Zacatecas, él, que, debido a su labor durante los años anteriores, gozaba ya de estimación ante los indios, tomó consigo a los recién llegados y los iba presentando ante los indígenas con palabras llenas de elogio, llegando incluso a no hablarles sino con las rodillas hincadas en tierra. Al observar los indígenas las muestras de respeto que el Padre Mendoza, a quien ellos estimaban, tributaba a los que habían acabado de llegar, concibieron una gran estima de los mismos [29].

Todos los modos de ganar prestigio al misionero que hasta aquí hemos referido eran, en cierta manera, exteriores a él. Esto no les resta importancia, ni juzgamos tampoco oportuno volver a insistir sobre su eficacia y hasta necesidad. Es con todo conveniente tener en cuenta que la proyección de los mismos era limitada. Muchos de ellos no eran más que una

---

[26] Motolinia, *Memoriales*, 128; Obregón, *Historia de los descubrimientos*, 207. Véase también lo que a este respecto dice Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, 70-1.

[27] Cortés, *Carta a Felipe II*, México 10 de octubre de 1563, en CDIA, IV. 455; Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 349.

[28] Xuárez de Escobar, *Carta a Felipe II*, s. f., en CDIA, XI, 208.

[29] Arlegui, *Crónica de la Prov. de Zacatecas*, 29.

óptima manera de empezar. Otros apenas si podían ejercer su influjo allí donde el misionero vivía aislado entre los indios. Tanto éstos como aquéllos exigían como complemento que fuera el misionero mismo, personalmente, quien ratificase este buen concepto que inicialmente se habían formado de él los indígenas, o que se lo ganase, personalmente también, si ya desde un principio no había tenido quien se lo facilitara.

A conseguir esto iba dirigida en primer lugar la presentación que, al primer contacto con los indios, hacían los misioneros de sí mismos.

Para ganarse autoridad ante sus oyentes, los doce apóstoles franciscanos de México, con aguda penetración de la jerarquía de valores entre los caciques y sacerdotes mexicanos a quienes se dirigían, comenzaron sus pláticas presentándose a sí mismos como emisarios del Papa, un gran señor que tenía autoridad en todo el mundo y sumo sacerdote que custodiaba el libro sacro de la Sagrada Escritura, libro que, por comisión de este gran señor y sacerdote que recibió para ello el encargo de Dios mismo, traían ellos consigo para enseñárselo a los indios [30]. Por su parte, Fr. Pedro de Córdoba inicia su *Doctrina cristiana* presentando a los misioneros como enviados de Dios a quien él reveló sus secretos y a quienes comisionó para que se los descubriesen a aquellos que aún no los conocían [31]. Del mismo modo aconsejaba también que se hiciera el primer Concilio Provincial de Lima (1555) [32].

Por considerar también de eficacia definitiva la captación de autoridad ante los indios desde el primer contacto con ellos, el Rey aconsejaba a los misioneros en 1573 valerse de una ingeniosa estratagema. Ante indígenas que se mostrasen reacios a escuchar la explicación de la doctrina cristiana juzgaba conveniente que los misioneros, para despertar respeto y admiración ante los indígenas, se presentaran delante de ellos revestidos de sobrepelliz y estola, y con una cruz en la mano. Además, cuantos integraban la expedición debían mostrar por su parte gran acatamiento y veneración a cuanto el misionero intentaba predicar. De esta manera los indios se vendrían a dejarse enseñar. Incluso, añadía el Rey, «si para causar más admiración y atención en los infieles, les pareciese conveniente, podrán usar de música de cantores y de menistriles altos y bajos para que provoquen a los indios a se juntar» [33].

No sabemos de ningún misionero en concreto que hiciera recurso a este ardid. Pero de otros semejantes sí lo hicieron. Tenemos un ejemplo en el caso del franciscano Pedro de Chozas cuando, en 1597, penetró en la aldea

---

[30] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 305-6.

[31] Córdoba, *Doctrina cristiana*, 3 y 65.

[32] Mateos, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 48.

[33] *Ordenanzas sobre descubrimiento nuevo y población*, Segovia 13 de julio de 1573, en CDIA, VIII, 534, y XVI, 184.

de Tama (Florida). Reunidos los indios en la casa municipal del pueblo, el P. Chozas ocupó el sitial reservado al cacique, y junto a sí colocó a su derecha al P. Veráscola, su compañero, y a su izquierda al seglar Gaspar de Salas. Durante un largo intervalo de tiempo, el P. Chozas permaneció en silencio, porque así lo requería el protocolo de los indígenas cuando se trataba de grandes personajes. Por fin delegó a Gaspar de Salas para que se dirigiese a los presentes en su propia lengua, les saludase en nombre suyo y les comunicase cómo ellos, los misioneros, eran ministros de Dios que les venían a traer el consuelo para el corazón humano [34].

La ejemplaridad de vida en los misioneros

Una vez alcanzado el prestigio ante los indios desde el primer contacto con ellos, para que su labor resultara fructífera el misionero necesitaba conservar y fomentar este mismo prestigio a lo largo de toda su obra misional. Con este fin se prestó una especial atención a la ejemplaridad de vida en los mismos.

No es cometido nuestro, ni sería tampoco posible el hacerlo, dar aquí una visión, aunque sólo fuera general, del ambiente de santidad entre los misioneros que, sobre todo al principio, reinaba en Indias. Baste decir que parece haber sido una providencia especial de Dios que los primeros misioneros de todas las Ordenes religiosas condujesen un tan alto nivel de ejemplaridad de vida como el que voluntariamente se impusieron [35]. Con el transcurso de los años, este nivel estaba destinado a descender algún tanto, y ello trajo lamentables consecuencias. Al estudiar los frutos de los métodos tendremos oportunidad de dedicar nuestra atención a éstas. Aquí

---

[34] GEIGER, *The Franciscan Conquest*, 84.

[35] El hecho de la santidad de los primeros misioneros de México ha sido abordado por RICARD, *La conquista espiritual*, 255-261.

Los motivos que impulsaron a los misioneros de Indias a adoptar en ellas una conducta particularmente ejemplar no cabe duda, por lo que luego diremos, que estribaban en el hecho concreto de la necesidad de una conducta semejante para llevar a cabo la cristianización de los indios. Es, sin embargo, necesario reconocer también que este espíritu en parte lo llevaban ya heredado de España. Síntomas de ello los encontramos en que los Provinciales de la Orden agustiniana en un principio se oponían al envío de misioneros a Indias porque temían que con el oficio de curas y administración de indios se relajase la disciplina monástica. Estas mismas dificultades existieron cuando la Orden trató de salir de la soledad a los poblados. Idéntica dificultad se les planteó también a los dominicos. En éstos, el temor siguió subsistiendo aun después de haber pasado a Indias. Obedeciendo a él, determinaron no fundar conventos en los pueblos de indios donde sólo podían morar dos o tres religiosos, limitándose a vivir solamente en México y demás grandes ciudades donde se pudiera observar la disciplina regular. Este deseo, sin embargo, no lo pudieron llevar a la práctica porque las necesidades de orden espiritual con que se encontraron en relación con los indígenas les aconsejaron adoptar otra política (GRIJALVA, *Crónica*, 24-5).

solamente nos interesa ver el influjo que una conducta ejemplar estaba destinada a ejercer para atraer a los indios al cristianismo, así como los esfuerzos realizados para corregir o salvaguardar esa ejemplaridad.

De la eficacia de una conducta ejemplar para ganar prestigio a los misioneros y hacer que los indios creyesen sin reserva cuanto les predicaban, son los misioneros mismos quienes nos hablan: «Era de tanta eficacia—nos asegura Mendieta—el crédito que los indios por toda la tierra habían concebido del ejemplo y santidad de vida de los frailes, que viéndolos y oyendo sus palabras, no había réplica a cuanto les predicaban y mandaban» [36]. Por ello, es al buen ejemplo de los religiosos a quien algunos atribuyen, como a factor principal, la conversión del indio. «Si alguna cosa exterior ha obrado—se nos dice—para que estos indios reciban la fe, ha sido el ejemplo de buena vida que han visto en los que se la han predicado» [37]. Y se nos cita el caso concreto del dominico Tomás de San Martín, misionero en el Perú. De él se nos asegura en 1548 que «es una persona tan bendita y Maestro en santa teología, de cuya buena vida y doctrina suya ha reservado que la mayor parte de los naturales de la provincia del Collao, que eran infieles e idólatras, están ya convertidos, mediante su predicación y doctrina» [38].

Bien valoraron esta eficacia del buen ejemplo en Indias los dominicos de Chiapa y Guatemala. Con la sensibilidad que los caracterizaba para captar todos los problemas que se pudieran ofrecer, en el Capítulo Provincial de Cobán, en 1572, se plantearon la cuestión de la ejemplaridad de vida en los misioneros. La conclusión a que llegaron fué que bastaba que un religioso edificase a los indios con su buen ejemplo y rogase a Dios por ellos para que se viera libre de, bajo este aspecto, cometer ningún pecado

---

[36] MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 260.

[37] *Las razones e inconvenientes que nos mueven a no aceptar el cargo de curas*, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, IV, 210.

[38] *Carta de la ciudad del Cuzco a la de Sevilla* (hacia 1548), en CDIHE, XXVI, 184. Otros testimonios sobre la eficacia del buen ejemplo en la crisitanización de los indios, véanse en R. DE ALBORNOZ, *Carta a S. M.*, Temixtitán 15 de diciembre de 1525, en CDIA, XIII, 50; CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú*, en BAE, XXVI, 412, 455; LIZANA, *Historia de Yucatán*, 42r, 60v-61r.

En contraste con la fuerza de persuasión que una conducta ejemplar estaba destinada a ejercer sobre los indios, es curioso observar cómo éstos se dejaban dominar por sus caprichos o pasiones cuando, sobre todo a finales de la centuria, tal conducta era el mayor freno para sus vicios. En relación con esto, nos dice Villarreal: «Los indios que están bien con su cura y dicen bien de él y que es bueno, digo que no vive como sacerdote ni tiene la cuenta en la doctrina y salvación de los indios que es obligado» (VILLARREAL, *Memorial dado a D. Francisco de Toledo, con la relación de las costumbres de los indios del Perú y Nueva España, y método para su gobierno y enseñanza de la religión cristiana*, Biblioteca de Palacio (Madrid), ms. nro. 2850, f. 299v). No escasean los casos en que los indios criticaban a los misioneros precisamente porque su conducta era una corrección muda para sus vicios, y elogiaban, en cambio, a los menos ejemplares porque les dejaban en mayor libertad.

mortal, aun cuando no hiciese ningún otro apostolado. La tesis contrasta con la declaración que en el mismo Capítulo acordaron hacer de que el religioso que supiera la lengua de los indios si, no habiendo causa suficiente para ello, se volvía a España pecaría mortalmente [39]. Para los dominicos, según se desprende de estas conclusiones, la obligación de dedicarse a trabajar por la cristianización de los indios era una obligación muy grave que tenían los misioneros una vez que se hubieran trasladado a Indias. No obstante su gravedad, con una conducta ejemplar quedaba substancialmente satisfecha tal obligación. Ella suplía todo otro apostolado.

Si la ejemplaridad en la conducta tenía tal eficacia ante los indios, no es de extrañar que, en contraposición con ello, los deslices de los misioneros ejercieran ante los nativos un influjo particularmente pernicioso.

Esta es una conclusión que se desprende de los principios que dejamos asentados en el comienzo del capítulo. Pero, además, se daban en Indias circunstancias especiales que los hacían particularmente peligrosos. Como todo pueblo moralmente corrompido, el indio era por carácter malicioso y amigo de atisbar todo lo que el misionero hacía. Siendo, por otra parte, infantil, se atenía exclusivamente a lo que le entraba por los ojos, sin «hacer distinción de singulares, ni de doctrinas y personas». Por ello, ante la observación de cualquier desliz en el misionero, lo desestimaban y hasta hacían burla de sus exhortaciones [40].

Esta peculiar aptitud de una conducta irreprochable en los misioneros para captarse estima entre los indios, por una parte, y por otra el influjo de una ausencia de la misma y aun de cualquier desliz para atraer sobre él el desdeño de su persona y el menosprecio de sus enseñanzas, es lo que nos explica la multiplicidad y rigor de las medidas tomadas a lo largo de todo el siglo XVI para evitar que el porte de quienes se entregaban a la obra misional no redundase en desprestigio de los mismos.

La primera de las medidas tomadas fué interceptar el paso a Indias de todo eclesiástico que no ofreciese suficientes garantías de ejemplaridad [41].

---

[39] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 627.

[40] *Relación de la Provincia de Santiago de la Orden de Predicadores de la Nueva España*, 1569, en CDIA, V, 477; AZUAGA, *Parecer sobre varios puntos de la gobernación de Indias*, s. f. (*Ibid.*, XI, 177); *Relación de la ciudad de Quito*, 1573, en *Relaciones geográficas*, III, 99; MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos*, I, 438-9; VÁZQUEZ, *Crónica de la Prov. de Guatemala*, II, 30.

[41] El peligro de que emigrasen a Indias religiosos y clérigos indeseables con pretexto de celo misional, pero en realidad por razones bastardas, era de consideración. Entre los religiosos, a unos les movía el deseo de una vida más libre, a otros los enviaban los Superiores para deshacerse de ellos. Son amargas a este respecto las quejas que muchos misioneros competentes hicieron en ocasiones de que se enviaban a Indias aquellos que no se les quería en España. Entre los clérigos los decretos regios que prohiben el paso a los indeseables aducen como razón de que aspiraban

Sin pretender agotar todas las disposiciones reales emanadas en este sentido ni de todas las solicitudes que al Consejo de Indias le hicieron a este mismo respecto, limetémonos a dar cuenta solamente de las más representativas.

Ya en 1526, en una minuta de Decreto regio, la Corona esboza el plan de no permitir enviar a Nueva España clérigos que no fuesen previamente examinados y, además, avanzados ya en edad. Así como tampoco religiosos que no perteneciesen a las Ordenes de San Francisco y Santo Domingo, por considerar entonces a éstas como más observantes [42]. Este deseo del Rey quedó más concretamente redactado en la Cédula de 1526, de la que la minuta a que nos acabamos de referir no es más que un esbozo, y que será la que va a regular hasta 1573 todo lo referente a los descubrimientos. En ella se ordena a quienes se aprestaban para hacer conquistas en Indias que llevasen consigo dos sacerdotes, fueran éstos religiosos o clérigos, los cuales deberían ser nombrados ante los oficiales del Consejo de Indias. Estos. por su parte, antes de permitir el embarque de los mismos, debían cerciorarse de la bondad de su conducta hasta entonces [43].

Mil quinientos ventiséis era todavía demasiado pronto para valorar en sus justas dimensiones el daño que los religiosos y clérigos relajados podían originar en Indias con una conducta desaprensiva. La empresa misional había estado hasta entonces en un período embrionario, y lo realizado en las Antillas y Tierra Firme no había podido ofrecer ocasión para valorar dicha influencia. Una vez empero que, a partir de la conquista de Nueva España, la gesta de Indias, y con ella la empresa misional, comenzó a alcanzar proporciones insospechadas y España se volcó en América, comenzaron también a darse cita allende el Atlántico más numerosos pseudomisioneros, el comportamiento de los cuales comenzó asimismo a repercutir de una manera más perniciosa. En conformidad con este cambio de circunstancias, al precepto de 1526 redactado en forma positiva, más bien suave y con todos los síntomas de querer evitar con él un peligro general

---

a Indias movidos por la codicia. La mayor parte de los testimonios que en adelante aduciremos aluden a estos móviles de los eclesiásticos.

[42] *Memoria mandada hacer por el Rey para remediar las cosas de Indias*, 1526, en CDIA, XII, 124-5.

Ya en 1510 se había prohibido el paso de clérigos a Indias sin haberles examinado antes en Sevilla, pero este examen versaba más sobre su habilidad para ejercer el ministerio sacerdotal que sobre la ejemplaridad de su conducta (*Real Cédula a los oficiales de la Casa de la Contratación*, Monzón 15 de junio de 1510, en CDIA, XXXI, 551-2; *Real Cédula al Gobernador de la Española*, Monzón 15 de junio de 1510, en CDIU, V, 227, y CDIA, XXXII, 80). El que en 1526 se añada el inciso de que fueran ya «viejos» da a entender que el motivo no era sólo de orden aptitudinal.

La razón de mayor observancia que hemos aducido respecto de la Orden franciscana y de la dominicana no la expresa aquí el Rey, pero la aducirá más tarde. Más abajo volveremos sobre este punto.

[43] *Real Cédula* de Granada, 17 de noviembre de 1526, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 224.

pero sin darle importancia, seguirán en adelante multitud de órdenes regias concebidas ya en sentido negativo o de prohibición, en estilo tajante y duro, fraguado al contacto de hechos concretos y de actualidad palpitante.

En 1530 el Rey se ve obligado a lamentarse de que, según le habían informado, pasaban a Indias eclasiásticos movidos más por codicia de riqueza y otros fines inconfesables que no por celo de cristianizar a los indígenas. Carentes de un ideal elevado, la conducta de estos eclesiásticos estaba en relación con los fines que perseguían, y pronto empezó a repercutir. De ella, según el testimonio del Rey, no sólo se habían originado perjuicios a los indios, sino que constituía un positivo estorbo para la conversión a la religión cristiana. Con el fin de evitar semejantes inconvenientes, el Consejo de Indias determinó someter a los eclesiásticos a un control rigurosísimo. Tanto los religiosos como los clérigos que se aprestaban a pasar a América, debían llevar consigo, los primeros de parte de su superior y los segundos de su Obispo, un testimonio en el que se hiciese constar la recomendabilidad de su persona y la bondad del fin que los impulsaba para pasar a Indias. Estas letras de recomendación debían presentárselas los interesados a los Prelados de los puntos de embarque en 1530: Sevilla, Cádiz, Málaga, La Coruña, Bilbao, San Sebastián, Laredo o Bayona. Los Prelados debían atestar en el reverso de las mismas que las habían visto y examinado, y sólo entonces los oficiales de la Contratación podían conceder al interesado permiso para embarcar. Por si aun esto no ofreciese las garantías suficientes, las Audiencias de Indias salían responsables de remitir a España en el primer buque que de allí zarpase con dirección a la Península a todo aquel que hubiera burlado el control [44].

En circunstancias normales, la complicación y rigor de un visado de esta clase hubiera arredrado a muchos de emprender la fuga a Indias. Pero los de 1530 eran tiempos de un intenso tráfico de pasajeros, y las Indias habían comenzado a ejercer una atracción difícil de resistir en los españoles y, con ellos, en los eclesiásticos. El paso clandestino de éstos seguía por lo mismo subsistiendo, y el Rey se vió obligado en los años inmediatamente posteriores a urgir una y otra vez el cumplimiento de los requisitos señalados en dicho año. Así, tenemos sendas Cédulas reales en 1531,

---

[44] *Real Cédula* de Madrid 10 de agosto de 1530, en CDIU, X, 46-8.

La originalidad de la prohibición del paso a América de eclesiásticos sin licencia del Consejo de Indias y la expulsión de allí de los mismos no estriba en el hecho mismo de la prohibición, ya que los pasajeros comunes, a no ser en los primeros tiempos, tampoco podían pasar sin licencia y eran expulsados si lo hacían. (Véanse varias disposiciones reales sobre este punto en ENCINAS, *Cedulario*, I, 396-401). La originalidad estriba en el requisito especial que se les imponía a los eclesiásticos: presentar la licencia del Superior respectivo en la que se respondiese de su conducta, y en el objeto de la prohibición: impedir la salida a eclesiásticos de conducta deficiente.

1532 y 1533 [45], en las que se insiste siempre sobre el mismo punto. Aún más, si es que la *Recopilación* conserva fielmente el sentido de estas Cédulas, ellas nos dan a entender que el punto flaco se encontraba en las licencias de los Superiores, bien porque éstas se falsificasen, bien porque ellos mismos se mostraban poco escrupulosos en la versión que daban de la conducta del interesado [46]. La de 1531, por otra parte, añade a los requisitos anteriores otro digno de tenerse en cuenta: ya no considera suficiente que el peticionario fuese de buena conducta, sino que da un paso hacia adelante y exige positivamente que haya fundamentos ciertos para esperar de él que «será celoso de la religión y dará buen ejemplo». De lo frecuentes que debían ser por estos años los embarques clandestinos de eclesiásticos, sin o con licencia subrepticia de los Superiores, es un índice el hecho de que hasta el mismo Sumo Pontífice tuviera que intervenir en la materia. En 1533, en efecto, ordenó que se castigasen con las penas de los inobedientes los dominicos que pasasen a Indias ilícitamente, para así evitar la denigración de la Orden y los escándalos que de su conducta en las misiones pudieran originarse [47].

No obstante todas estas disposiciones, el paso furtivo a Indias de eclesiásticos poco recomendables, lejos de aminorarse, parece haber ido multiplicándose cada vez más. Así se desprende de una Cédula Real de 1535, que intentó poner otro freno a este trasiego. En contraposición con la de 1530, en la que sólo se habla de «algunos», en la presente la Reina se lamenta ya de que son «muchos» los religiosos inobservantes que pasaban. A distinción también de las de 1531-33 en las que se les había llamado la atención a los Superiores eclesiásticos para que seleccionaran mejor los candidatos, en ésta de 1535 la responsabilidad parece hacerse recaer más bien sobre los oficiales de la Contratación, a quienes se les ordena que no consientan el paso a los indeseables. Añade, además, una cláusula un tanto ambigua, que bien pudiera interpretarse como un paso más avanzado respecto de las Cédulas anteriores. El control que se exige en ella es, en efecto, más rígido, ya que no se consideraba suficiente la licencia de los

---

[45] *Recopilación*, I, 107.

[46] Ya en 1534 una Cédula real dirigida al Vicario General de los franciscanos deja entrever que entre los Superiores de esta Orden existía cierta resistencia a enviar a Indias buenos religiosos. En dicho año Carlos V se dirigió al Vicario para preceptuarle que enviara más franciscanos a Indias, que éstos fueran de buena vida, experiencia y letras, y que los seleccionara, «no obstante cualquier contradicción que se haya hecho por los Prelados de vuestra Orden acerca de los susodichos» (*Real Cédula al Vicario General de la Orden franciscana*, Toledo 17 de febrero de 1534, en *Disposiciones complementarias*, II, 4). Muy probablemente, esta aversión inicial que más tarde tomará cuerpo, induciría a los Superiores a recomendar como aceptables religiosos que de hecho no lo eran para así no verse obligados a privarse de los selectos.

[47] Bula *Dudum per Nos*, Roma 17 de mayo de 1533, en Th. Ripoll, O. P. *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, IV, Romae 1732, 520-1.

Superiores ni incluso la autorización del Sumo Pontífice. Ningún eclesiástico que intentase pasar a América lo podía hacer «sin especial licencia» del Rey o del Consejo de Indias [48].

Bien fuera un fruto de la Cédula de 1535, bien obedeciera a otras causas cualesquiera, el embarque ilegal de relajados parece haber comenzado desde ahora a aminorar algún tanto. De hecho, a partir de esta fecha las órdenes regias sobre esta materia comienzan a escasear, para volver a reaundarse de nuevo desde mediados de la centuria en adelante. Se recibe incluso la impresión de que el control establecido comenzó también a ser más minucioso. Los que intentaban embarcar clandestinamente se vieron obligados para poder conseguir pasaje a disfrazarse de pasajeros comunes, incluso de mercaderes y con barba, volviendo a vestir el traje talar una vez en Indias [49]. El ardid, sin embargo, no tardó en descubrirse, y el Rey tomó nuevas medidas para cortarles el paso. Ordenó a los oficiales de la Contratación que hicieran constar en las licencias que daban a los eclesiásticos sus señas personales, a fin de que nadie usurpase una personalidad que no le pertenecía [50].

El control, como se ve, era riguroso, pero no logró tampoco de esta vez evitar totalmente el embarque de relajados. La Corona, es cierto, dejó de insistir en ello, pero no lo hizo porque se ilusionase con que el paso de éstos había cesado, sino porque ella misma se encontraba ante hechos que le eran difícil de controlar. Después de medio siglo de cooperación a las misiones de Indias, los conventos de España se creyeron haber dado ya suficientemente de lo bueno que poseían. Pero las Indias seguían consumiendo cada vez más personal, y como, por otra parte, las Provincias religiosas de allí se habían ya emancipado prácticamente todas de España (lo que hacía perder en las de la Península interés y cariño por las mismas), los Superiores de las Ordenes adoptaron una posición definida. Desoyendo los reclamos del Rey que pedía siempre selectos, ya que no podían ni les convenía negar el número, iniciaron la política de ceder para Indias los religiosos que no querían en España. El hecho, aunque comprensible, no dice mucho en favor de ellos, pero no se puede negar. Síntoma de este estado de cosas es la facultad que en 1554 concedió el Sumo Pontífice al Rey, autorizándole para enviar a Indias a todo religioso que él creyera conveniente aun cuando los Superiores, sin causa justa, se opusieran a

---

[48] *Real Cédula a los Oficiales de la Casa de la Contratación*, Madrid 27 de octubre de 1535, en ENCINAS, *Cedulario*, I, 125, 402-3, y CDIU, X, 301.

[49] *Carta de Fr. Angel de Valencia y otros franciscanos al Emperador*, Guadalajara (México) 8 de mayo de 1552, en *Cartas de Indias*, 107; *Real Cédula a los oficiales de la Casa de la Contratación*, Madrid 31 de mayo de 1552, en ENCINAS, *Cedulario*, I, 107.

[50] *Real Cédula a los oficiales de la Casa de Contratación*, Madrid 31 de mayo de 1552, en ENCINAS, *Cedulario*, I, 107.

su envío [51]. Pero la situación nos viene revelada sobre todo por las quejas que desde Indias llegaban a España. En ellas, después de lamentar el hecho, se apunta como solución la de no dejar al arbitrio de los Superiores el envío de los que ellos quisieran, ya que no destinarían a Indias lo mejor [52].

Ante esta política de los Provinciales, la táctica que desde mediados de siglo comenzó a adoptar la Corona respecto de los pseudo-misioneros, fué: seguir insistiendo, por una parte, en la selección de los que se debían en-

---

[51] Breve de Julio III de Roma 20 de julio de 1554, en LEVILLIER, *Organización*, II, 70-2. Con esta misma fecha Julio III envió otro Breve al Arzobispo de Sevilla, al Obispo de Avila y a Antonio de Fonseca concediéndoles idénticas facultades que al Rey (Véase el Breve en O. RAYNALD, *Annales ecclesiastici ab anno MCXCVIII ubi desinit Card. Baronius*, XIV, Lucae 1775, 540-1).

Ya en 1548, el General de los dominicos había permitido a Fr. Juan de Robles llevar consigo religiosos al Río de la Plata sin autorización de los Provinciales de España (*Real Cédula al General de los dominicos*, Valladolid 28 de noviembre de 1548, en LEVILLIER, *Organización*, I, 34-5), y en 1568 Pío V concedió indulgencias a los religiosos reformados que se decidiesen a trasladarse a Indias. El Papa no indica el motivo de la concesión, pero no es improbable que lo hiciera para estimular el paso de los tales a dichas misiones. De hecho, el Cardenal Alessandrino, Secretario de Estado, ordenó al Nuncio en España conseguir del Rey una declaración por la que facilitase la salida a tales religiosos (Véase L. SERRANO, O. S. B., *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de S. Pío V*, II, Madrid 1914, 357).

[52] MENDIETA, *Carta al Comisario General Fr. Francisco de Bustamante*, Toluca 1 de enero de 1562, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, I, 33; ID., *Carta a Felipe II*, Toluca 8 de octubre de 1565 y 20 de enero de 1570 (*Ibid.*, I, 39-40); NAVARRO, *Relación para el Comisario de Corte*, Xuchimilco 25 de febrero de 1569 (*Ibid.*, IV, 105); M. ENRÍQUEZ, Virrey de Nueva España, *Carta a Felipe II*, México 28 de abril de 1572, en *Cartas de Indias*, 280; P. DE TORO, O. P., *Carta a S. M.*, Lima 3 de marzo de 1567, en LEVILLIER, *Organización*, I, 62; D. DE ROBLES, *Apuntamientos para el acierto del Perú*, 1570, en CDIA, XI, 99-100.

Hasta los mismos jesuítas, no obstante lo reciente de su función, parecen haber intentado seguir la misma táctica de los Provinciales de las demás Ordenes religiosas, a pesar de que la colaboración de la Compañía a las misiones de Indias no estaba sino comenzando. «Porque, Padre mío, —le dice a S. Francisco de Borja uno de los jesuítas interesados en las misiones de Indias—los Provinciales, cometiéndoles semejantes elecciones [el nombramiento de los que se habían de enviar a Indias] háceseles mal de elegir; y ya que elijan, dan lo más ruin de la Provincia» (RUIZ DEL PORTILLO, *Carta a S. Francisco de Borja*, Madrid 20 de enero de 1567, en *Monumenta Peruana*, I, 103). El P. Egaña, S. I., editor de los *Monumenta*, no admite como exacta la afirmación del P. Ruiz del Portillo, basado en el hecho de que en otros documentos de esta misma colección aparecen destinados al Perú jesuítas que hay que catalogar entre los verdaderamente selectos (*Ibid.*, nota 4). Esta última observación es exacta, pero no desmiente lo afirmado por el P. Ruiz del Portillo, puesto que éste mismo afirma que, ante la posición negativa adoptada por los Provinciales de la Compañía, tuvo que optar por emprender el viaje a Sevilla sin llevar consigo «ninguno de la Compañía», habiéndole, por lo tanto, fracasado su plan de reclutamiento. Por otra parte, en las demás Ordenes religiosas, en las que no se puede negar este hecho poco laudable, tampoco faltan misioneros verdaderamente selectos enviados a Indias por

viar; pero como esta selección dependía en primer término de los Superiores y no podía ser muy cuidadosa si ellos no tenían interés en la misma, por otra se puso un especial cuidado en remitir a España a aquellos que no debieran haberse trasladado a Indias. Algo de esto se había preceptuado ya en 1530, pero entonces predominaba más la táctica contraria, es decir, la de impedir desde España misma la salida de los relajados.

Así tenemos que, en conformidad con las nuevas circunstancias, en 1552 expidió Felipe II una Cédula a los oficiales de la Casa de Contratación imponiendo el requisito de que dimos cuenta anteriormente. Pero al mismo tiempo se dirige a los Prelados de Indias ordenándoles investigar los que habían pasado furtivamente y hacer que fueran embarcados en viaje de regreso a la Península. El precepto lleva además consigo la peculiaridad de tener efecto retroactivo, ya que no se limita a mandar reembarcar a quienes ilegalmente acabaran de llegar, sino que impone la obligación de investigar quiénes eran los que en tiempos anteriores se habían deslizado clandestinamente y los manda expulsar sin consideración [53].

La Cédula, al menos en Nueva España, no tardó en llevarse a la práctica, pues sabemos que en 1554 se le había ya notificado a los Prelados allí existentes, quienes prometieron cumplirla. Hacían sólo una excepción con aquellos que, aunque caían bajo el precepto de expulsión, eran necesarios en las misiones porque hablaban la lengua de los indígenas [54].

A esta misma política obedece la Cédula dirigida en 1574 al Obispo de Venezuela. Comienza también lamentándose del tránsito clandestino de muchos eclesiásticos y, sin hacer referencia alguna a los abstáculos que en Sevilla se les ponían, ordena al Obispo en cuestión que no les permitiera decir Misa ni administrar los sacramentos, ni les abonase el salario de doctrineros, sino que los remitiera de nuevo a España. La razón que para ello aduce es que los que así pasaban eran, en general, de mala vida, ya que si fueran ejemplares hubieran cumplido todos los trámites necesa-

---

esta misma época. Creemos, por lo tanto, que los Superiores de todas las Ordenes incurrieron en la misma falta.

La solución de este estado de cosas fué uno, quizá el más principal, de los motivos que impulsaron a la institución de los Comisarios Generales, llevado a la práctica solamente en la Orden franciscana (Véase sobre ello SCHAFER, *El Consejo de Indias*, II, 229-237; L. ARROYO, O. F. M., *Comisarios Generales del Perú*, Madrid 1950, 1-11).

[53] *Real Cédula a los oficiales de la Contratación*, Madrid 31 de mayo de 1552, en ENCINAS, *Cedulario*, I, 107, y *Disposiciones complementarias*, I, 368. La enviada a los Prelados de Nueva España se encuentra *Ibid.*, I, 106-7; PUGA, *Provisiones*, 56v, y *Disposiciones complementarias*, I, 368-9. En la Cédula dirigida a los oficiales de la Casa de Contratación es el mismo Rey quien afirma haber expedido una orden semejante a todos los Prelados de Indias.

[54] L. DE VELASCO, *Carta a Felipe* II, México 7 de febrero de 1554, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 186-7.

rios, puesto que a ninguno que fuera irreprochable en su conducta se le ponían dificultades [55].

Dado el fin que con ellas se intentaba conseguir, la adopción de todas estas medidas relativas al tránsito de eclesiásticos relajados a Indias fué una providencia laudable bajo todos los aspectos. La preocupación, sin embargo, por salvar el prestigio de los misioneros no se podía limitar a esto. Y de hecho tampoco se limitó. A aquellos que, burlada toda vigilancia, una vez en el término de su destino se quisieran aprovechar del ardid para obtener sus fines, lo mismo que a aquellos otros que, realizado el tránsito con todos los requisitos legales, flaquearan luego en su conducta, les esperaban en Indias nuevas dificultades.

Y, cosa curiosa, fueron en esto los Reyes de España más rígidos que los mismos eclesiásticos de Indias. Estos siguieron una política más suave. El primer Concilio Provincial de Lima (1552), teniendo en cuenta que «las personas que han de entender en la predicación del Evangelio conviene que sean tales que lo que predicaren... con las palabras no lo deshagan con las obras», encargaba a todos los Prelados que, antes de destinar a nadie para la obra misional, lo examinaran cuidadosamente y sin el previo examen a nadie le confiaran doctrina alguna. Si más tarde, al hacer el Obispo la visita, encontraba doctrineros que servían de escándalo o daban mal ejemplo, los debía castigar o, incluso, expulsarlos de la provincia si así lo juzgaba conveniente [56]. Esta misma conducta la propugnaron también, algunos años más tarde, los franciscanos de Nueva España. Según ellos, los que se comportaban mal en Indias debían ser corregidos allí mismo, y sólo en el caso en que se constatara tratarse de incorregibles, debían ser remitidos a España. Este modo de proceder está en perfecta consonancia con el estilo de suavidad y escalonamiento en el rigor que siempre ha gustado de adoptar la Iglesia. Aun sin tener en cuenta la agudeza de la razón que aducían los franciscanos: si a los no ejemplares, decían, se les expulsaba de Indias, una vez en España éstos harían propaganda en contra de aquellas misiones y más de uno se arredraría de solicitar para ellas [57].

---

[55] *Real Cédula al Obispo de Venezuela*, Madrid 4 de agosto de 1574, en ENCINAS, *Cedulario*, I, 106.

[56] MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 44-5. En 1593 se nos dice que este castigo consistía en penas pecuniarias, pero que reportaba poco fruto (*Real Cédula al Arzobispo de Los Reyes*, S. Lorenzo 30 de octubre de 1593, en ENCINAS, *Cedulario*, I, 101-2).

[57] *La instrucción que convenía se diese al Comisario de la Nueva España*, s. f., en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 164; *Avisos para nuestro Rmo. P. General Comisario de las Indias*, s. f. (*Ibid.*, IV, 148).

Esta razón de los franciscanos debía ser más poderosa de lo que a primera vista pudiera parecer. En 1572 la esgrimiría también el Virrey Enríquez para abogar ante el Rey por que no enviase a Indias sino religiosos ejemplares, ya que a los relajados los Prelados los expulsaban de allí y, una vez de regreso en la Península, los tales

La Corona los trataba con menos consideraciones. Ya desde un principio, es decir, desde que la afluencia a Indias de los relajados comenzó a constituir un peligro para la autoridad de los misioneros, los Reyes adoptaron una táctica rígida en su respecto, la que conservaron a lo largo de toda la centuria: cuantos en Indias no se comportaran convenientemente, deberían ser expulsados de allí.

En este sentido se dirigió Carlos V en 1534 al Obispo de Tierra Firme ordenándole delatar al Gobernador de la región los clérigos que no vivieran honestamente, con el fin de que la autoridad secular los remitiera a España. Al mismo Gobernador le enviaba simultáneamente otra Cédula en idéntico sentido [58]. De igual modo, en 1540 se le encargaba al Licenciado Vaca de Castro que se informase si había en el Perú misioneros escandalosos o de mal ejmplo. En caso afirmativo, el Lcdo. daría orden a los Prelados para que los expulsasen de la tierra, y les prestaría su apoyo para efectuarlo. Una orden muy semejante se le dirigió tres años más tarde, en 1543, al Virrey de Nueva España, Don Antonio de Mendoza. Pero se distingue de la enviada al Licdo. Castro en que aquélla reviste un carácter más mitigado. Al Virrey no se le faculta para preceptuar nada a los Obispos. Su cometido se restringe a que consulte el caso con éstos y, una vez puestos de acuerdo, se expulsase de Indias a tales clérigos [59].

Pero ¿no era ésta una intromisión en la jurisdicción eclesiástica, que rebasaba los límites del Patronato o Vicariato regio? Algún escrúpulo se le debió haber originado al Emperador respecto del particular, puesto que en 1549 se dirigió a su Embajador en Roma con el fin de que éste consiguiera del Papa un Breve en el que se les autorizara a las autoridades civiles de Indias para proceder a la expulsión de los clérigos escandalosos sin incurrir por ello en censura [60].

Una vez asegurada de esta manera la conciencia del Monarca, las órdenes de expulsión se suceden ininterrumpidamente hasta final del siglo. Unas veces van dirigidas a los Prelados eclesiásticos de Indias, otras a los Gobernadores o Virreyes, cuando no simultáneamente a entrambas autoridades. En todas se ordena la expulsión, sin más, de los eclesiásticos no ejemplares, y se ofrece para ello el apoyo del brazo secular. Por no citar

---

se convertían en fervientes propagandistas adversos a aquellas misiones (Virrey M. Enríquez, *Carta a Felipe II*, México 28 de abril de 1572, en *Cartas de Indias*, 280).

[58] *Real Cédula al Obispo de Tierra Firme*, Palencia 28 de setiembre de 1534, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 2, 41.

[59] *Instrucciones dadas al Lcdo. Vaca de Castro*, Madrid 15 de junio de 1540, en CDIU, X, 504-5; *Real Cédula al Virrey de Nueva España*, Barcelona 1 de mayo de 1543, en García, *Documentos inéditos o muy raros*, XV, 94-5, y Levillier, *Organización*, II, 59.

[60] *Real Cédula al Embajador en Roma*, Valladolid 4 de setiembre de 1549, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 4, 159-160, y *Disposiciones complementarias*, I, 366-7.

sino las más representativas, aduzcamos como ejemplos las Cédulas de 1559 [61], 1563 [62], 1566 [63], 1568 y 1582 [64], 1584 y 1586 [65] y, finalmente, 1593 [66], casi todas dirigidas al Perú, que era donde más se dejaba sentir la falta de ejemplaridad en los misioneros [67].

Esto, tratándose de los que positivamente daban mal ejemplo. Junto con ello se trabajó asimismo por apartar de las misiones entre indios a todos aquellos que había peligro de que lo dieran.

En este sentido se ordenó la expulsión de los religiosos que, abandonando su Orden, se pasaban al clero secular, porque cuando así obraban eran bastardas las intenciones que a ello les impelían [68]. Se les impidió la entrada en Indias durante bastante tiempo a las Ordenes religiosas que la Corona consideraba como menos observantes [69], o se les limitó la funda-

---

[61] *Real Cédula al Presidente y Oidores de la Audiencia de Lima*, Toledo 19 de diciembre de 1559, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 170. En esta Cédula se dice también que en el mismo sentido se había escrito otra al Arzobispo de Lima.

[62] *Real Cédula al Arzobispo de Los Reyes*, Madrid 16 de agosto de 1563, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 265-6.

[63] *Real Cédula al Obispo de Quito*, Madrid 11 de noviembre de 1566, en ENCINAS, *Cedulario*, I, 97-8.

[64] *Reales Cédulas* de Madrid 28 de diciembre de 1568 y Lisboa 17 de mayo de 1582, en *Recopilación*, I, 91 y 57, respectivamente.

[65] *Instrucciones al Virrey Conde del Villar*, S. Lorenzo 31 de marzo de 1584, en LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, X, 16-7; *Instrucciones al Virrey Enríquez*, Badajoz 3 de junio de 1586, *Ibid.*, IX, 13.

[66] *Real Cédula al Arzobispo de Los Reyes*, S. Lorenzo 30 de octubre de 1593, en ENCINAS, *Cedulario*, I, 101-2.

[67] No obstante el deseo definido de la Corona y la cooperación de las autoridades de Indias, la expulsión de los eclesiásticos relajados en la práctica resultaba cosa difícil. Cuando se les llamaba para que se presentasen ante la autoridad competente, si ellos sospechaban que era para expulsarlos, simplemente no obedecían. Otros estaban en connivencia con las autoridades civiles inferiores, y en este caso la expulsión resultaba prácticamente imposible. El Virrey Toledo, que es quien nos expone estas dificultades, refiere que él mismo tuvo que proceder en una ocasión contra el cabildo de Lima para expulsar a dos clérigos escandalosos (TOLEDO, *Carta a S. M.*, Cuzco 1 de marzo de 1572, en LEVILLIER, *Gobernantes*, IV, 12-5).

[68] *Real Cédula al Virrey de Nueva España*, Valladolid 26 de febrero de 1538, en PUGA, *Provisiones*, 115r-v y CDIU, X, 398-9; *Real Cédula a D. Antonio de Mendoza*, Barcelona 1 de mayo de 1543, en ENCINAS, *Cedulario*, I, 126-7, y LEVILLIER, *Organización*, II, 59; *Real Cédula a los Arzobispos y Obispos de Indias*, Madrid 10 de noviembre de 1551, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 4, 222-3; *Real Cédula al Presidente y Oidores de Lima*, Toledo 19 diciembre 1559 (*Ibid.*, II, 170); *Real Cédula a los oficiales de Indias*, Aranjuez 26 de octubre de 1560, en ENCINAS, *Cedulario*, I, 127.

[69] *Real Cédula* de Toledo 11 de diciembre de 1562, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 175; *Instrucción al Embajador en Roma*, Madrid 9 de setiembre de 1572, en CDIA, XII, 158. Véase también VALVERDE, *Carta a S. M.*, Cuzco 20 de marzo de 1539, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 2, 107; F. DE LA PARRA, O. F. M., *Carta al Emperador*, Guatemala 19 de febrero de 1547, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 194-5.

ción de conventos a las que, una vez allí, se relajaban [70]. Se desistió de conferir las Ordenes sagradas a los indios porque se comprobó que «no eran para frailes», ya que con su conducta terminaban sirviendo de escándalo a los de su raza, con mengua de la autoridad que requería el ministerio sacerdotal [71]. Se pusieron dificultades, y hasta se llegó a prohibir por la Corona la ordenación de los mestizos, porque con ella se incurría en el mismo peligro que tratándose de los indios puros [72]. Finalmente, se

[70] Tal sucedió respecto de los mercedarios. Véanse *Real Cédula al Provincial de los mercedarios*, Madrid 1 de marzo de 1543, en *Colección Somoza*, VII, 378-9; *Real Cédula a las Audiencias de Nueva España, Española, Perú y Guatemala*, Madrid 1 de marzo de 1543, *Ibid.*, VII, 379-380, y *Disposiciones complementarias*, II, 5-6; *Real Cédula a todas las autoridades de Indias*, Valladolid 1 de diciembre de 1543, en *Disposiciones complementarias*, II, 8; *Real Cédula a todas las autoridades de Indias*, Madrid 7 de diciembre de 1543, en *Colección Somoza*, VIII, 208 y 210-211; *Real Cédula al Provincial de los mercedarios*, Madrid 7 de diciembre de 1543 (*Ibid.*, VIII, 209-210). En todas estas Cédulas se ordena que los mercedarios de Indias se redujeran todos a sólo cinco casas, y que los que se enviaran desde España sólo pudieran ir a estos conventos. La razón que aducía el Rey era que los religiosos de dicha Orden no daban el buen ejemplo debido. Si la información de que disponía la Corona era o no exacta es una cuestión que no nos pertenece a nosotros dilucidar aquí, ni poseemos los datos suficientes para intentar dilucidarla. En 1564 y 1570 los mercedarios trataron de justificarse y alegaron los méritos que habían contraído en las misiones. Véanse dos *Informaciones* con testigos extraños a la Orden que deponen sobre este particular, en V. BARRIGA, O. de M., *Los mercedarios en el Perú en el siglo XVI. Documentos inéditos del Archivo General de Indias*, I, Roma 1938, 1-138 y 141-159.

[71] MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 444; SAHAGÚN, *Historia general*, III, 81; ACOSTA, *De procuranda*, 617. La bibliografía moderna sobre este tema es abundante. Véase, sobre todo, C. BAYLE, S. I., *España y el clero indígena de América*, en *Razón y Fe*, 94 (1931) 213-225, 521-535; J. SPECKER, S. M. B. *Der einheimische Klerus in Spanish-Amerika im 16 Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden*, en *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift P. Dr. Laurenz Kilger, O. S. B. zum 60. Geburtstag dargeboten), Shöneck-Beckenried 1950, 73-97; ID., *Die Missionsmethode*, 194-5; RICARD, *La conquista espiritual*, 403-419; ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 370-4.

En este punto se descendió hasta el detalle de no admitir a los indígenas a las Ordenes religiosas ni siquiera para hermanos o coadjutores. Entre los franciscanos de Nueva España, y no obstante la oposición de cierto sector de religiosos, se les recibía para donados perpetuos, pero no se les permitía llevar hábito religioso con el fin de que los extraños a la Orden no los confundieran con los frailes. Vestían una túnica solamente, de manera que todo el mundo podía percatarse de que no eran verdaderos religiosos. Aun así, tampoco se les permitía andar solos fuera del convento. Tantas precauciones iban encaminadas a evitar que un posible escándalo de estos donados redundase en desprestigio de la Orden si el pueblo los catalogaba entre los religiosos (MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 444).

[72] *Real Cédula al Arzobispo de Los Reyes*, El Pardo 2 de diciembre de 1578, en ENCINAS, *Cedulario*, I, 173; *Real Cédula a la Audiencia de México*, *Ibid.*, BAYLE, *España y el clero indígena*, en *Razón y Fe*, 94 (1931) 526-535; SPECKER, *Die Missionsmethode*, 193; LOPETEGUI, *El P. Acosta*, 364-7; ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 364-370; R. KONETZKE, *El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispano-americana durante la época colonial*, en *Revista de Indias*, 7 (1946)

tomaron precauciones hasta para que los seglares enseñaran la doctrina, entre otras razones porque podía ser que en su comportamiento moral dejaran algo que desear [73].

II.—Medios especiales

De todo lo anteriormente dicho se desprende que, una vez conseguido el prestigio ante los indios por la honra que los demás le tributaban, la conservación y el aumento de este mismo prestigio en el misionero se hacía depender, como de una base fundamental, de la ejemplaridad de su conducta personal. A salvaguardar ésta iban dirigidas todas las disposiciones que acabamos de transcribir.

Pero esta exigencia de orden general, necesaria no solamente en Indias, aquí no se juzgó suficiente. Repetimos que, dada su especial manera de ser, el asentimiento del indio a la nueva religión cristiana era ante todo un asentimiento basado en razones de autoridad. Por ello no se escatimaron medios para ganar ésta al misionero. Tanto que, sobrepasando el requisito de una buena conducta, se prestó una atención especial a ciertos puntos determinados en los que las circunstancias de Indias exigían un cuidado particular.

La austeridad de vida

«Porque somos enviados a predicar a estas gentes que no tienen conocimiento de Dios, somos obligados a más perfecta manera de vivir, no solamente delante del acatamiento divino de Dios Nuestro Señor, pero aun delante de todos los hombres» [74]. Tal fué el programa que en el Capítulo Provincial de 1551 se trazaron los misioneros agustinos de la Provincia del Perú.

Veamos cómo se esforzaron por cumplirlo tanto ellos como los misioneros de las demás Ordenes.

Ya en la instrucción que de sus Superiores recibieron al salir de la Península, a estos mismos agustinos se les advertía que anduviesen siempre a pie, y que por calzado llevasen sandalias o «zapatos abotinados». Ningún

---

230-2. Sobre las cualidades morales de los mestizos, fundamento de las prohibiciones para que recibieran Ordenes sagradas, véase J. de Solórzano Pereira, *Política indiana*, Madrid 1648, 244-8.

[73] Así lo decretaron el primer Concilio Provincial de Lima, en 1552 (Mateos, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 [1950] 44) y el segundo Concilio Provincial de la misma ciudad, en 1567 (Mateos, *Segundo Concilio limense*, *ibid.*, 7 [1950] 266-7, 581-2).

[74] Calancha, *Coronica moralizada*, 165.

religioso debía comer en las casas de los indios ni en las de los españoles, así como tampoco admitir a éstos en las suyas. Mucho más debían guardarse de asistir a bodas o banquetes y si no podían eludir el compromiso o no les parecía conveniente negarse, que mostrasen «haber ido no a comer regalos, sino a enseñar abstinencia y enfrenar descomposturas». Es que «todas las apariencias de comidas y banquetes, en opinión de estos primeros agustinos, contradecían al estado de convertir infieles» [75].

En virtud de este mismo principio, en el referido Capítulo Provincial de 1551 se impusieron también, voluntariamente, no vestir sino sayal o jerga tanto dentro como fuera de sus conventos, llevar siempre puesto el hábito negro, tener disciplina tres días a la semana, no dormir en colchón sin especial licencia, calzar alpargatas y dedicarse a la oración mental por un notable espacio de tiempo, superior, según parece, al que tenían destinado a esto en España [76]. Sólo en el Capítulo de 1554 revocaron lo referente a la calidad del género de vestido, pero no lo hicieron por aflojamiento en el rigor, sino por la dificultad de encontrar jerga en Indias y para acomodarse a la manera de proceder de las demás Ordenes que vestían la misma calidad de paño que en la Península [77].

En el Capítulo Provincial de Lima de 1566 decretaron que ningún religioso usara de servicios de plata u oro, ni se admitiesen utensilios de estos metales preciosos en casa ninguna a no ser en la sacristía con destino al culto divino [78]. Teniendo en cuenta que ésta era una disposición tomada ya anteriormente, es decir, en los primeros tiempos de su llegada al Perú [79], y que es la única que, respecto del punto que aquí nos interesa, se vieron obligados a renovar en 1566, cabe suponer que al no insistir en las restantes de que ya dimos cuenta era porque se seguirían observando.

Semejante austeridad de vida se impusieron también en Nueva España. Aquí, lo mismo que en el Perú, fueron voluntariamente más allá de lo que estaban obligados. Se vistieron también de jerga gruesa, llevaban un hábito tan estrecho y sencillo «que parecía más cilicio que vestido», caminaban a pie y sin provisiones, abandonaron los zapatos que les estaban permitidos para trocarlos por alpargatas, y llevaban siempre consigo un crucifijo en las manos [80]. De ellos decía en 1564 el Virrey de Nueva España que allí no se hablaba sino de su santidad de vida y que eran tales cuales las necesidades de Indias lo exigían, pues observaban un nivel de conducta de alta perfección [81].

---

[75] CALANCHA, *Coronica moralizada*, 356-7.
[76] CALANCHA, *Coronica moralizada*, 165.
[77] CALANCHA, *Coronica moralizada*, 203-5.
[78] CALANCHA, *Coronica moralizada*, 530.
[79] *Relación de los primeros agustinos del Perú*, en CDIA, III, 56.
[80] GRIJALVA, *Crónica*, 37-8, 45.
[81] VELASCO, *Carta al General de los agustinos*, México 20 de enero de 1564, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 276.

En cuanto a los franciscanos, no es menester insistir. Recientemente reformados en España y procedentes una buena parte de ellos de Provincias particularmente observantes, el simple cumplimiento de su Regla los colocaba en un ambiente de austeridad no común. Aun así, parece que también ellos fueron más allá de lo que estaban obligados, con no ser esto poco. Motolinia nos dice, en efecto, que cuando un religioso llegaba de Castilla a Nueva España, dada la austeridad de vida que aquí observaban los demás, recibía la impresión de que no era más que como un río que penetraba en el mar, aun cuando en la Península fuera tenido por más austero y penitente que el resto de los religiosos [82]. La apreciación, aunque emitida por un franciscano generalmente optimista cuando se trata de la labor misional de su Orden y aun de la de otros religiosos, no parece exagerada. Pocos años más tarde, en 1554, el Virrey de Nueva España deja entrever cuánto era el amor de los franciscanos a la austeridad al exponer a Felipe II su opinión sobre la conveniencia de que el Rey se dirigiera al Papa con el fin de obligar por obediencia a dichos religiosos a que se plegasen a comer carne y andar a caballo [83].

De los dominicos de Guatemala se nos refiere que en la cama tenían por manta un cobertor semejante a algo así como a piel de cabra raída que encontraban en el mar; muchos de ellos dormían en el suelo; los hábitos los llevaban hechos jirones; su calzado eran alpargatas desprovistas de suelas; las casas o conventos en que vivían eran tan malas que cuando los españoles transitaban por el lugar preferían quedarse al descubierto antes que hospedarse en ellas; su comida, por fin, era en extremo frugal y mala [84].

En Nueva Granada andaban asimismo tan pobremente vestidos que hasta los indios se admiraban de ello [85].

Una austeridad tal, se nos dice, impresionaba vivamente a los indígenas, quienes contrastaban la honra que, por una parte, los españoles tributaban a los misioneros, y el desprecio que, por otra, éstos hacían de la misma y de todas las comodidades [86].

El desprendimiento de bienes temporales

Otro medio de indiscutible eficacia que se llevó a la práctica en Indias para ganar prestigio a los misioneros fué el desprendimiento de bienes y cosas temporales.

---

[82] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 169.

[83] VELASCO, *Carta a Felipe II*, México 7 de febrero de 1554, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 187. Véase también VÁZQUEZ, *Crónica*, I, 113-9; RICARD, *La conquista espiritual*, 154-182.

[84] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 305-9; F. XIMÉNEZ, O. P., *Historia de la Provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala*, I, Guatemala 1929, 49.

[85] ZAMORA, *Historia de la Prov. de S. Antonino*, 174.

[86] VALADES, *Rhetorica christiana*, 205.

Este era de importancia capital en Indias. El indígena, desprendido por naturaleza, tenía la impresión de que los españoles habían llegado a sus tierras en busca de riquezas. Si, por lo tanto, se nos dice, observaban en el misionero cualquier síntoma de interés, lo despreciaban y se volvían insolentes ante él. Tenían incluso la seguridad de que podían hacer cuanto se les antojase, convencidos de que por más que lo enojaran con dádivas lo podrían aplacar. El desprendimiento de las riquezas, por el contrario, producía el fruto opuesto. Al misionero que vieran desasido de los bienes temporales, indiferente o enemigo de recibir dones, los indios lo estimaban y querían. La búsqueda o el desprecio de las riquezas eran la piedra de toque para que los indígenas estimasen o despreciasen al misionero [87]. Alguien incluso llega a afirmar que el ejemplo de desprendimiento era, generalmente hablando, para la mayor parte de los indios causa suficiente para abrazar el cristianismo [88]. La apreciación vienen a confirmarla Mendieta y Torquemada, en el concepto de los cuales es al desprendimiento de los bienes temporales por parte de los misioneros al factor decisivo al que hay que atribuir no sólo la rápida conversión de los indios, sino hasta el buen cauce por el que, en un principio, se encaminó, e incluso el que, a través de los años, se lograra el que perseveraran en la nueva religión abrazada [89].

En consonancia con la persuasión de la influencia que este desasimiento de los bienes terrenos ejercía en el indígena está lo conducta observada por algunos en Indias. Cuando en 1545 cierto encomendero de Guatemala quiso vengarse de las recriminaciones que le hacían los dominicos, el arma a que recurrió fué desprestigiarlos ante los indios. Para conseguirlo no necesitó hacer grandes esfuerzos. Le bastó persuadir a los indígenas de que los religiosos en España no representaban nada: hijos de padres de condición humilde y pobres, carecían de lo necesario para comer, y por ello se veían en la necesidad de ir mendigando de puerta en puerta; eran, pues, gente baja y dependían en todo de la generosidad de los demás cristianos. Ante semejante versión, los indios renunciaron inmediatamente a creer lo que los dominicos les predicaban, convencidos de que cuanto les decían no era sino un medio como otro cualquiera para obtener de ellos la comida [90].

---

[87] VÁZQUEZ, *Crónica*, II, 30.

[88] Lcdo. MARTEL DE SANTOYO, *Relación a S. M. sobre el reino del Perú*, 1542, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 3, 107.

[89] MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 185; TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 3. Torquemada añade que, caso de haber imitado los misioneros la conducta de los españoles en su búsqueda de riquezas, en la época en que él escribía no hubiera habido más memoria de indios en Nueva España que la que subsistía en las Antillas.

[90] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 326; XIMÉNEZ, *Historia de Chiapa y Guatemala*, I, 370.

De manera inversa, es decir, para autorizar al misionero ante los indios, hubo quien indicó a la Corona la necesidad de no enviar a Indias sino religiosos dispuestos a no recibir nada de los indígenas, a excepción de la comida y el vestido [91], o que no se entregasen las doctrinas a los clérigos seculares, porque éstos se verían en la necesidad de vivir de su ministerio con mengua del prestigio ante los nativos [92]. Por la misma razón, en 1532 sugirió el Emperador a los misioneros que se abstuviesen de cobrar el diezmo a los indígenas, al igual que los derechos de estola. En su opinión, uno de los factores más decisivos para la rápida conversión de los indios se encontraba en el convencimiento de éstos de que la predicación de los misioneros estaba basada en la caridad y no movida por intereses temporales [93].

Conscientes ellos mismos de que su prestigio, y con él la eficacia de su predicación, estaba en relación directa con el grado de desprendimiento, los misioneros comenzaban su apostolado asegurando a los indios que no iban tras sus riquezas. En la presentación que los doce apóstoles franciscanos hicieron de sí mismos ante los caciques de México, después de haberles informado cómo eran enviados por el Papa, inmediatamente les añadieron que éste, el Sumo Pontífice, no buscaba por medio de ellos oro, ni plata, ni piedras preciosas; solamente deseaba su salvación [94]. De la misma

---

[91] Así dice Torquemada que se lo indicaron al Rey los hermanos Coronel y otros (TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 3).

Ya en 1524 Hernán Cortés le llamó la atención al Emperador sobre la conveniencia de que, por entonces, no enviara todavía Obispo ninguno para Nueva España. El Conquistador tenía la vista puesta en el sistema de vida que éstos conducían en la Península, y temía que si allí, al igual que en España, derrochaban los bienes de la Iglesia en boato, emolumentos propios o de sus familiares, e incluso en otros vicios, redundase esto en desprestigio del cristianismo y de los misioneros. Tanto más cuanto que, en su opinión, los sacerdotes paganos indígenas eran en esto ejemplares, y se les castigaba severamente si se excedían (H. CORTÉS, *Cartas de Relación*, carta cuarta, Temixtitan 15 de octubre de 1524, en BAE, XXII, 114-5; ID., *Memorial sobre las cosas de Nueva España*, 1524, en CDIA, XII, 282. Véanse los elogios que a esta sugerencia de Cortés tributan MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 185, y TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 3). Basado en un argumento de otro tipo, en la necesidad, es decir, de que los indios observaran que también en el cristianismo había cabezas visibles que lo dirigieran, el contador Rodrigo de Albornoz, un año después que Cortés, abogaba ante el Rey por que se enviaran a Nueva España un Arzobispo y dos o tres Obispos. Pero exigía también expresamente que estuvieran exentos de codicia (R. DE ALBORNOZ, *Carta a S. M.*, México 15 de diciembre de 1525, en CDIA, XIII, 68-9).

Fr. Pedro de Córdoba, siendo Provincial de los dominicos de Nueva España, preceptuó a sus súbditos que se abstuviesen de recibir nada de los indios, a excepción de lo necesario para alimentarse (DÁVILA PADILLA, *Historia de la Prov. de México*, 80-1).

[92] MOTOLINIA, *Carta a S. M.*, México 15 de mayo de 1550, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 165.

[93] *Real Cédula a todas las autoridades de Indias*, Monzón 2 de agosto de 1533, en CDIU, X, 172.

[94] POU Y MARTÍ, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 305.

manera, de los dominicos de Guatemala y de los jesuítas de Sonora y Sinaloa se nos afirma también que comenzaban su apostolado asegurando a los indios que no apetecían su cacao, ni su oro, ni las piedras preciosas, ni las plumas [95]. Esta táctica nos dice Motolina que era la general de los misioneros de Nueva España [96].

Una plática inicial sobre este tema era de gran importancia. En su mentalidad infantil, el indio estaba persuadido de que el misionero se acercaba a él en busca de sus riquezas; en concreto, en busca de su sustento, que era la máxima riqueza para los indios [97]. Antes, pues, de comenzar la exposición del cristianismo, se imponía el requisito de desengañarlos. Tanto es así, que algunos consideraban la refutación de esta persuasión de los indios como el cimiento de la fe [98]. De hecho, el dominico Fr. Domingo de la Anunciación le concedía tanta importancia que prefirió quedarse sin intérprete, despidiéndolo cuando vislumbró que éste, en la interpretación que hacía de sus palabras, pedía algo a los indios, y tuvo que dedicarse él personalmente a estudiar la lengua de los indígenas [99].

Como una demostración concreta y palpable de este desprendimiento que predicaban, los misioneros ya desde un principio renunciaron voluntariamente a toda propiedad, abrazando una estrechísima pobreza.

Dejando a un lado a los franciscanos quienes, en virtud de su Regla, y reintegrados a la estricta práctica de ésta por las recientes reformas de la Orden, tenían por obligación que ser pobres, los dominicos, por ejemplo, al llegar a Nueva España se hicieron de momento con grandes rentas [100]. No tardaron, sin embargo, en percatarse de la importancia que su pobreza entrañaba para el rendimiento de su apostolado. Por ello, en el primer Capítulo Provincial que celebraron (1535) de común acuerdo dispusieron que nadie, ni en particular ni en común, tuviese cosa alguna propia; que en manera alguna se recibieran rentas ni bienes raíces, y que ni siquiera aceptasen capellanías, compromisos de misas perpetuas, ni aun indios para su servicio. Todas estas cosas las consideraban como impropias de quienes habían hecho voto de pobreza [101].

---

[95] Ximénez, *Historia de Chiapa y Guatemala*, I, 367-8; Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, 146.

[96] Motolinia, *Carta a S. M.*, México 15 de mayo de 1550, en Cuevas, *Documentos inéditos*, 165.

[97] Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, 146.

[98] Ximénez, *Historia de Chiapa y Guatemala*, I, 368.

[99] Franco, *Historia de la Prov. de Santiago*, 16.

[100] Franco, *Historia de la Prov. de Santiago*, 107.

[101] Franco, *Historia de la Prov. de Santiago*, 107, 526; Dávila Padilla, *Historia de la Prov. de México*, 80-1. Ocaranza afirma que esta resolución la tomaron los dominicos obedeciendo, en gran parte, a los esfuerzos de D. Sebastián Ramírez de Fuenleal, quien deseaba prestigiar ante los indios a la Orden de Santo Domingo (F. Ocaranza, *Capítulos de la historia franciscana*, primera serie, México 1933, 85).

En este estado de absoluto desprendimiento permanecieron durante treinta años [102], hasta que, a mediados de siglo, por la escasez a que se llegó en la tierra con la consiguiente disminución de las limosnas, es decir, compelidos por la necesidad, se vieron obligados a admitir rentas de nuevo, si bien prosiguieron observando una estricta pobreza respecto de la comida y vestido [103] La razón que les movió a adoptar el cambio era válida y, no obstante, inmediatamente se dejó sentir sobre ellos la mano del Rey. Este escribió al Provincial de los dominicos reconviniéndolo por haberse decidido a aceptar las rentas. El Provincial contestó a Felipe II, en 1561, lamentándose de que le hubieran informado con inexactitud, y hace el elenco de cada uno de los conventos que la Orden poseía en Nueva España, demostrando cómo todos vivían en pobreza [104]. La apología del religioso no debió convencer plenamente al Rey, ya que, a pesar de los argumentos expuestos por los interesados, en 1562 les prohibió de nuevo toda posesión o renta en pueblos habitados por indios exclusivamente, accediendo sólo a que pudieran tenerlas en pueblos de españoles [105]. En 1557 aún seguían las cosas en este estado, pues el convento de México creyó necesario recurrir otra vez a Felipe II con el fin de que autorizara a la Orden en Nueva España para tener rentas en cualquier parte que fuese, pues les eran necesarias para sustentarse [106].

De manera distinta a los dominicos, los agustinos, ya desde un principio, renunciaron a toda propiedad en Nueva España [107], pero el mismo cambio de circunstancias que a mediados de la centuria hizo cambiar de parecer a los dominicos, compelió también a los agustinos a revisar su primera decisión. Examinado todo detalladamente, los Superiores de España preceptuaron por santa obediencia a los de México la aceptación de rentas y capellanías, cosa que éstos se resistieron a hacer, no obstante la gravedad del mandato. Se limitaron, en efecto, a recibir las capellanías, ya que eran necesarias para su sustento, pero se opusieron decididamente a la aceptación de las rentas. Sólo más tarde, cuando la necesidad arreció, accedieron a hacerse con posesiones [108]. A pesar de que no dieron este paso

---

[102] Torquemada, *Monarquía indiana*, III, 42; Franco, *Historia de la Prov. de Santiago*, 526.

[103] Dávila Padilla, *Historia de la Prov. de México*, 464; Torquemada, *Monarquía indiana*, III, 42.

[104] P. de la Peña, O. P., *Carta a S. M.*, México 25 de julio de 1561; en Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, II, 485,9.

[105] *Real Cédula para Nueva España*, Madrid 18 de julio de 1562, en Puga, *Provisiones*, 213r.

[106] *Carta del convento de Santo Domingo de México a S. M.*, México 25 de febrero de 1577, en Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, II, 500-1.

[107] Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 368; Grijalva, *Crónica*, 29.

[108] A. de la Coruña, O. S. A., *Carta a Felipe II*, México 10 de julio de 1561, en *Cartas de Indias*, 152-3.

sino compelidos por la necesidad, en 1562 Felipe II se las prohibió de la misma manera que a los dominicos.

En la América Meridional, tanto los dominicos como los agustinos comenzaron también renunciando a toda propiedad, si bien éstos ya en 1554 determinaron admitir rentas, porque, al igual que a los de México, así se lo preceptuaron los Superiores desde España [109]. Los dominicos debieron también aceptarlas, pero ni las razones de éstos ni las de los agustinos fueron consideradas válidas por el Rey, quien en 1560 expidió una Cédula prohibiendo a todas las Ordenes religiosas la recepción de rentas cualesquiera [110]. El precepto regio surtió efecto, pues el mismo Felipe II nos dice que la pobreza en que vivieron los religiosos durante la década siguiente contribuyó en gran parte a la conversión de los indios. Hacia 1570, sin embargo, volvieron a aflojar de nuevo. Este año, en efecto, la Corona, firme en su principio de que el desprendimiento de los bienes temporales era uno de los factores más eficientes para obtener la perfecta cristianización de los indios, se dirigió a los Generales de las Ordenes de Sto. Domingo y San Agustín pidiéndoles que prohibieran de nuevo las rentas a sus religiosos. Mientras esperaba respuesta de Roma, Felipe II les reiteró la prohibición [111].

Como se ve, los misioneros mismos optaban como principio por renunciar voluntariamente a todo lo que pudiese indicar a los indios afecto a los bienes temporales. La Corona aún iba más lejos que ellos. No consideraba como suficientes los motivos que a los religiosos constreñían a cambiar de táctica según iban cambiando también las circunstancias económicas en que tenían que desenvolverse.

Los Concilios, a juzgar por las pocas disposiciones que promulgaron respecto del particular, parecen haber adoptado un término medio entre los dos campos. En 1552, en efecto, el primero Provincial de Lima autorizaba a los doctrineros a poseer caballos y cabras, pero aquéllos no debían exceder de dos, y éstas no sobrepasar el número de quince o veinte [112]. De

---

[109] CALANCHA, *Coronica moralizada*, 203-211, 165.

[110] *Real Cédula al Presidente y Oidores de la Audiencia de Lima*, Toledo 1 de diciembre de 1560, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 172; *Real Cédula a los Provinciales de las Ordenes religiosas*, Toledo 1 de diciembre de 1560 (*Ibid.*, 173-4).

[111] *Real Cédula a la Audiencia de Quito*, Córdoba 29 de marzo de 1570, en GARCÉS, *Colección de Cédulas*, 194-5. Con fecha de Toledo 1 de diciembre de 1570 se remitieron sendas Cédulas en este mismo sentido a los Provinciales franciscano y dominicano del Perú. Véanse en GARCÉS, *Libro de cabildos de Quito*, 92-6. Véase también la *Instrucción a D. Juan de Zúñiga*, embajador en Roma, Madrid 9 de setiembre de 1572, en CDIA, XI, 158. En las *Disposiciones complementarias de las leyes de Indias*, II, 12-3, se inserta la Cédula dirigida al Provincial de los dominicos pero se le asigna, probablemente por error, la fecha de 1560.

[112] MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 43-4. Véase también SPECKER, *Die Missionsmethode*, 71-6.

manera semejante, el tercer Concilio Provincial de aquella misma ciudad (1582-83) les prohibió bajo pena de excomunión toda propiedad, excepto la posesión de algún ganado que les ayudara a su sustento [113].

El fruto que con este estado de pobreza reportaron los misioneros nos lo revelan las palabras que los viejos de la aldea de Tula, una vez convertidos, decían a los franciscanos de Nueva España. Según ellos, el motivo que en un principio los decidió a recibir benévolamente a los religiosos de la Orden de San Francisco y a prestarles luego obediencia fué principalmente la pobreza voluntaria que observaron en ellos [114]. Con razón considera Dávila Padilla como una particular providencia de Dios el hecho de que los primeros misioneros que llegaron a Nueva España fueran los doce apóstoles franciscanos, quienes observaron esta virtud en grado difícil de igualar [115].

El desasimiento del dinero

La renuncia a toda posesión de bienes o las rentas que podrían percibirse de los mismos iba dirigida a la consecución de un fin positivo. Con ella se quería explotar la influencia que el ejemplo de desasimiento de bienes terrenos por parte de los misioneros estaba llamada a ejercer en los indios. Paralelamente a ello se trabajó por evitar cualquier indicio de apego a las riquezas que pudiera influir negativa o desfavorablemente sobre los indígenas.

Con este fin se llegó a solicitar de la Corona que prohibiese a los misioneros castigar a los indios con penas pecuniarias, porque esto podía dar pie a los mismos para pensar que lo hacían con el fin de reportar beneficios temporales [116].

Y lo que es más, se les prohibió a los sacerdotes recibir nada por la administración de los sacramentos. Así, el segundo Concilio Provincial de México les preceptuó en 1567 que ni directa ni indirectamente recibiesen nada por ellos quienes los administraban, bajo pena, la primera vez, de cincuenta pesos de oro común; de suspensión *a divinis* por un año, la segunda; y la tercera, de destierro de la Provincia por tres [117]. Precepto y

---

[113] Sáenz de Aguirre, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 244. Semejantes prohibiciones hicieron también el primer Sínodo Diocesano de Lima en 1582 (*Ibid.*, 275) y el tercero en 1585 (*Ibid.*, 321).

[114] Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 661-2; Torquemada, *Monarquía indiana*, III, 486. Véase también Zamora, *Historia de la Prov. de S. Antonino*, 174.

[115] Dávila Padilla, *Historia de la Prov. de México*, 38.

[116] *Memorial para el gobierno del Perú*, s. a., s. f., en CDIHE, XCIV, 203; Toledo, *Carta a S. M.*, Cuzco 25 de marzo de 1571, en Levillier, *Gobernantes del Perú*, III, 511; *Real Cédula a los prelados y jueces eclesiásticos de Nueva España*, Madrid 7 de febrero de 1560, en García, *Documentos inéditos o muy raros*, XV, 132-3.

[117] Lorenzana, *Concilios Provinciales*, 188-9.

penas que en 1585 ratificó el tercer Concilio Provincial de la misma ciudad, añadiendo además entre las últimas las penas decretadas contra los simoníacos [118].

No menos rígidos que los de México fueron los Concilios Provinciales de Lima. En el primero (1552) se castigaba la aceptación con la pena de excomunión y veinte pesos cada vez [119]. En el segundo (1567) se imponía al transgresor del precepto una multa cuatro veces mayor de la cantidad que recibiese [120]. Este decreto fué hecho suyo y lo confirmó el tercer Concilio Provincial en 1582-83 [121].

En lo que se puso, sin embargo, un mayor cuidado fué en prohibir a los doctrineros todo tráfico pecuniario con los indios, precisamente porque servía de escándalo para los nativos y redundaba en desprestigio de los misioneros. Tales tráficos los prohibió ya el Sínodo Provincial de Santa Fe en 1556 bajo la pena de cincuenta pesos que se habían de distribuir la mitad para los pobres y la otra mitad para las necesidades de la iglesia. Como medida perspicaz encarga a los encomenderos la denuncia de los doctrineros traficantes [122]. Más tarde, en 1567, el segundo Concilio Provincial de Lima recogió esta misma prohibición castigando a quienes traficasen con la pérdida de la tasa de alimentos que les correspondieran por un año, sin que se les abonara su valor en otras cosas [123]. El tercer Concilio Provincial de la misma ciudad ratificó en 1583 este precepto bajo pena de excomunión [124]. Por su parte, el tercer Concilio Provicial de México prohibió, en 1583 también, este mismo tráfico bajo la pena de pérdida de cuanto por medio de la compra-venta hubiese conseguido el doctrinero [125].

---

[118] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 304-5.

[119] MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 45. El Sínodo de Santa Fe (1556), que depende del primer Concilio Provincial de Lima, recoge esta misma pena y añade que, puesto que los indios eran pobres, el doctrinero debía tener en la iglesia velos, arras, sortijas, etc., que los indios necesitaran para los sacramentos del bautismo y matrimonio, con el fin de prestárselos en cada caso (GROOT, *Historia de Nueva Granada*, I, 494-5).

[120] MATEOS, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 545.

[121] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 241. El tercer Sínodo diocesano de Lima (1585) vuelve a prohibir recibir nada de los indios por la administración de los sacramentos, aunque éstos se lo dieran de propia voluntad o hubiera costumbre de ello, bajo pena de perder todo lo que recibieran. Podían, en cambio, recibir ofertas de indios que habitasen en pueblos de españoles porque éstos eran más ricos y les gustaba imitar a los españoles que lo hacían así (*Ibid.*, IV, 421).

[122] GROOT, *Historia de Nueva Granada*, I, 494-5.

[123] MATEOS, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 613-4.

[124] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 244. Véase también el Sínodo tercero diocesano de Lima, 1585 (*Ibid.*, IV, 421).

[125] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 363. No nos detenemos a estudiar más detenidamente estas prescripciones conciliares porque, si bien desde otro punto de vista, han sido ya estudiadas por SPECKER, *Die Missionsmethode*, 75-6.

Acordes con los Concilios estuvieron algunos Capítulos Provinciales de las Ordenes religiosas. En el de los dominicos del Perú de 1594, absolutamente, bajo ningún pretexto y so pena de excomunión mayor *latae sententiae* se les prohibió a los religiosos toda compra-venta entre el doctrinero y los indios, precepto ratificado en el Capítulo de 1598, aunque suavizado algún tanto en lo que se refería a la pena [126]. Antes que a ellos, ya a los agustinos del Perú se les había aconsejado en el Capítulo Provincial de 1566 que se abstuvieran también de todo tráfico comercial con sus doctrinados [127].

Como es de suponer, en una materia de tanta importancia no podía faltar tampoco la participación de la Corona. Las Cédulas reales sobre este punto se siguen sin interrupción, sobre todo a partir de la segunda mitad de la centuria. Todas están redactadas casi bajo un mismo patrón: que se prohiba todo tráfico pecuniario a los misioneros y se castigue con rigor a los desobedientes [128].

La castidad

Dado que los indios eran maliciosos e inclinados a vicios de la carne, un comportamiento desaprensivo de los misioneros en este punto podía ser tan grave obstáculo para su prestigio como los defectos anteriormente reseñados.

Para quitar a los indígenas todo motivo de sospecha en esta materia, el primer Concilio Provincial de Lima, superando en rigidez al Concilio de Trento que precisamente por entonces trataba esta misma cuestión, prohibió a los misioneros tener en compañía suya mujer india ninguna. Para atender a los servicios de la casa, sobre todo en lo que se refería a la preparación de la comida, debía valerse de indios varones. En el caso de que, con este fin, se viera obligado a solicitar los servicios de una mujer, ésta debería ser casada y vivir con su marido en casa distinta a la del misionero [129].

Sólo cuatro años más tarde, en 1556, el Sínodo Provincial de Santa Fe recogió esta misma prohibición, y, antes que valerse de mujer ninguna, prefería que el misionero, en el caso de no encontrar un indio varón apto para su cometido, se valiera del restaurante público para prepararse su comida. Sólo en el caso de no existir éste podía requerir los servicios de

---

[126] MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos*, II, 26, 35.

[127] CALANCHA, *Coronica moralizada*, 530.

[128] Por no citar más que algunas, véanse en ENCINAS, *Cedulario*, I, 128-9, las Cédulas de 1563, 1575, 1578, 1588, dirigidas a diversas Provincias de Indias.

[129] MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 43.

una mujer, pero con las mismas condiciones impuestas en el Concilio Provincial [130].

La posición del Sínodo, como se ve, es rigorista en extremo. Tanto que ni el segundo Concilio Provincial de Lima es tan exigente, si bien, por otra parte, se muestre en este punto decididamente cauteloso, puesto que prohibe la cohabitación con los sacerdotes de las doctrinas hasta de sus consanguíneas y parientas [131].

En la misma cautela abundaba también el Sínodo de Tucumán. En él se preceptuó con todo rigor a los doctrineros no permitir entrar en su casa, ni aun circunstancialmente para hacerle la limpieza o los recados, a mujer india ninguna, de cualquier clase, estado o condición que fuera [132].

El Arzobispo franciscano Zapata impuso con este mismo fin en 1576 a sus doctrineros de la diócesis de Bogotá un requisito interesante. Para que la fama del doctrinero se mantuviese intacta, la casa en que habitaba debía estar cerrada y, además, circundada por una valla [133].

* * *

De todo lo dicho hasta aquí se desprende que el celo tanto de las autoridades, lo mismo eclesiásticas que civiles, como el de los simples misioneros por captarse prestigio ante los indios y evitar todas aquellas cosas que lo pudieran dañar, con el fin de que los indígenas, movidos por la autoridad de sus palabras, se atuviesen a sus enseñanzas, debe considerarse como un celo no común. Sobre todo si se tiene en cuenta que para ganarse este prestigio o para salvaguardarlo recurrieron a medios que, fuera de Indias, en ninguna parte se les exigían. La renuncia a toda propiedad por parte de los dominicos y agustinos (al menos a partir del Concilio de Trento), la austeridad de vida que se impusieron tanto éstos como los franciscanos, la obligación de administrar gratuitamente los sacramentos que se les impuso a todos, la prohibición de no tener consigo en las doctrinas ni siquiera una anciana o familiar que atendiese a la marcha de la casa, todos éstos son otros tantos puntos a los que en manera alguna estaban obligados por los estatutos de la respectiva Orden. Aun más, a algunos de ellos se lo permitía de una manera expresa el Concilio de Trento precisamente cuando en Indias se prohibían con más rigor, sin que por ello aquí se diese un viraje en el mismo sentido. Ello es un índice claro de la importancia que a este método de la autoridad se le concedía en Indias.

---

[130] *Constituciones sinodales de Santa Fe*, 3 de junio de 1556, en GROOT, *Historia de Nueva Granada*, I, 494.

[131] MATEOS, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 533.

[132] *Constituciones del primer Sínodo de Tucumán*, 1597, en LEVILLIER, *Papeles eclesiásticos de Tucumán*, I, 33.

[133] ZAPATA, *Catecismo e Instrucciones*, 273r.

Sería, con todo, ingenuo pensar que cuanto hemos dicho fué llevado literalmente a la práctica por todos los misioneros. Por una parte, la misma insistencia con que hemos visto se repiten a lo largo de toda la centuria muchas de las prescripciones; por otra, los testimonios expresos que nos dicen, por ejemplo, que los clérigos seculares apetecían precisamente aquellas parroquias o doctrinas en las que más libremente se podían entregar al comercio con los indios [134], o que los religiosos, a pesar de todas las prohibiciones, se mostraban obstinados en recibir dinero de los indios y lo remitían a sus familiares en España [135]; así como los mutuos reproches que con ocasión de la controversia sobre la posesión de las doctrinas un clero se dirigió a otro, todo nos indica que los medios propuestos para conseguir el misionero prestigio ante los indios eran descuidados en muchas ocasiones.

Pero este aspecto deficiente del presente método no se debe tampoco exagerar en demasía. Que hubo misioneros relajados no se puede dudar, y el hecho es muy comprensible dado el ambiente, la soledad y los peligros que rodeaban a los misioneros. Aun más, sería utópico esperar que todos se comportaran dignamente. Pero, aun admitiendo esto de buen grado, para juzgar del número de los relajados es muy conveniente tener en cuenta la observación que a este respecto hace Vicente D. Sierra. No se deben creer con ligereza las quejas de los gobernadores sobre este particular. «Así como en el epistolario de Indias—añade—es difícil encontrar carta de religioso que esté de acuerdo con los procedimientos y la conducta de los gobernantes..., así es rara la carta de éstos que no remarque defectos de los religiosos.» Este mismo autor demuestra largamente cómo los misioneros relajados ni eran muchos relativamente, ni sus vicios se deben exagerar [136].

---

[134] Acosta, *De procuranda*, 441.

[135] Diversas constataciones de este hecho y la imposibilidad en que se veían las autoridades para atajar el abuso las proveen Castro, *Carta a S. M.*, Los Reyes 5 de junio de 1566, en Levillier, *Gobernantes del Perú*, III, 172; Toledo, *Carta a S. M.*, Cuzco 25 de marzo de 1571 (*Ibid.*, 511, 512); Enríquez, *Carta a S. M.*, Los Reyes 15 de febrero de 1583 (*Ibid.*, IX, 246); Meléndez, *Tesoros verdaderos*, II, 26.

En 1562 Pío IV prohibió a los religiosos de Indias el traer dinero consigo cuando regresaban a España como cosa contraria a su voto de pobreza (Levillier, *Organización*, II, 84-6, y Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 187-9).

A pesar de su reciente institución, parece que también entre los jesuítas corría el peligro de que se introdujera el abuso. De hecho, uno de ellos, a su regreso a España, había traído consigo dinero de Indias, lo que dió ocasión para que algunos montejaran a la Compañía de incurrir en este vicio. El General consideraba esto como una cosa tan grave que autorizó a los Superiores de la Compañía para expulsar de ella a los religiosos que portasen dinero consigo (E. Mercuriano, S. I., *Carta al P. Juan de la Plaza*, Roma noviembre de 1373, en *Monumenta Peruana*, I, 577).

[136] V. D. Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*, Madrid 1944, 147, 145-150.

Es cierto, y el Virrey Toledo lo observó ya, que en el Perú hubo más misioneros defectuosos que en Nueva España, «porque la Nueva España, como primogénita, se llevó a los principios la nata..., lo cual... no se acertó tanto para este Reino» (Perú) [137]. No obstante, consideramos oportuno añadir un ejemplo tomado precisamente de clérigos que no eran, en general, ni los más ejemplares, ni los que llevaban el mayor peso de la cristianización; con el aditamento de pertenecer los datos a un período de franco declive en todos los aspectos de la empresa misional. En 1575, el Arzobispo de México D. Pedro de Moya y Contreras envió a Felipe II una relación secreta de todos los clérigos existentes entonces en su Arzobispado, con una breve acotación sobre la conducta de cada uno. De los sesenta y ocho nombres que elenca, sólo a veinte les pone algún reparo en la conducta, es decir, a menos de la tercera parte de los mismos. De estos veinte, la mayoría o flaqueaban sólo levemente (de algunos se dice incluso que, no obstante los reparos de que eran objeto, daban positivamente buen ejemplo), o sólo se comportaron mal durante algún período de tiempo y luego se enmendaron [138].

Todo esto sin tener en cuenta que la conducta más o menos deficiente de algunos estaba compensada e incluso superada por el buen ejemplo de los demás, superior ya no sólo en número, sino hasta en calidad con respecto a la menos buena de los deficientes.

---

[137] Toledo, *Carta a S. M.*, Cuzco 1 de marzo de 1572, en Levillier, *Gobernantes del Perú*, IV ,9.

[138] P. de Moya y Contreras, *Carta-relación a Felipe II*, México 24 de marzo de 1575, en *Cartas de Indias*, 211-7.

CAPITULO IX

METODOS VERTICALES

En el capítulo precedente acabamos de estudiar lo que hemos designado con el nombre de *métodos de autoridad*. Hablando en rigor, en esta clase de métodos habría que distinguir dos facetas. La estudiada en las páginas anteriores, consistente en trabajar por que el misionero adquiriese prestigio ante los indios, y la que vamos a abordar en el capítulo presente, basada en el prestigio que los caciques y jefes indígenas disfrutaban ya ante sus súbditos. Ambas iban dirigidas a un idéntico fin: obtener la cristianización de los indios mediante la explotación de su tendencia a obrar movidos por una razón de autoridad. No obstante esta identidad de fin, existen entre ambas facetas dos diferencias considerables. El modo con que había que proceder para usufructuar las dos clases de autoridad era distinto en cada una de ellas. En la primera, el método consistió en trabajar por que el misionero adquiriese prestigio ante los indios, ya que inicialmente estaba desprovisto de él. Una vez que llegase a gozar de prestigio o autoridad, sus enseñanzas serían acatadas por los indígenas. Tratándose de los caciques había que proceder a la inversa. Estos, por el hecho mismo de su posición social, gozaban de gran predicamento ante sus súbditos. Lo que en este caso se necesitaba era que estos caciques se convirtieran y practicaran luego sinceramente el cristianismo. Su prestigio estaba destinado a operar automáticamente sobre el alma de sus vasallos induciéndolos a imitarlos. El valor, por lo tanto, de este método se basaba más bien en la fuerza del ejemplo, en contraposición con el anterior, que repercutía sobre todo en la palabra [1].

---

[1] La conversión de los caciques y principales indígenas tenía también otro aspecto negativo de método: el que se derivaba de que, convirtiéndolos a ellos antes que a nadie, se removía un obstáculo para la conversión de sus súbditos. Los caciques, si eran infieles, generalmente llevaban a mal que sus vasallos abrazasen el cristianismo

En atención a estas dos diferencias, aunque la eficacia de ambos métodos se basara fundamentalmente en una razón de autoridad, al de los caciques o jefes indios preferimos designarlo con el nombre de *método vertical*. Es el procedimiento de comenzar por la cristianización de las altas esferas de la sociedad índica, en particular de los supremos jefes de los indios, para que el ejemplo de las mismas indujera a la masa de los plebeyos a seguir su misma religión, en nuestro caso la cristiana.

El influjo que ante los indios ejercía el hecho de la conversión o práctica del cristianismo por parte de sus jefes o caciques se deriva de la concepción que los pueblos de cultura inferior tienen de quienes los gobiernan. Para ellos, el jefe no es solamente el representante de la autoridad en el orden social, sino también el depositario de la verdad en el terreno de lo religioso. La religión de los jefes es la religión de los súbditos, y si aquéllos abrazan una nueva fe, éstos, generalmente hablando, la abrazan también. Una conversión semejante no es, por otra parte, un acto exclusivamente disciplinario. Además de él, es un cambio religioso operado en el alma de los súbditos con raíces en el entendimiento y en la voluntad. Dicho en otras palabras, los pueblos de baja cultura, al cambiar sus jefes de religión, ellos no abrazan la nueva solamente porque aquéllos se lo imponen, sino también porque están convencidos de que tal religión debe ser la verdadera cuando sus jefes la adoptan, en virtud del principio según el cual para ellos el jefe no es solamente el director social, sino también el mentor y modelo religioso del pueblo.

Para nuestro caso es fundamental dejar asentado esto, porque de otra manera el empleo de los métodos verticales abocaría en la producción de un fruto que estaría muy lejos de ser la auténtica cristianización de los indios. Veamos algunos testimonios explícitos que nos informan de la fuerza que ante los indios ejercía el ejemplo o las palabras de sus jefes, y cómo el acatamiento que se les prestaba, lejos de obedecer solamente a una norma externa de disciplina, era, ante todo, un acatamiento interno.

La autoridad de los caciques, nos asegura Polo de Ondegardo, era tanta «que cuantos religiosos hay les persuadirán [a los indios] lo que quisieran de sus guacas e ídolos, y si les quisieran persuadir al bien y al Dios verdadero, harán más que todos los religiosos juntos... Si un cacique... les dice: "mira que es burla todo eso, sino tener las guacas y honrarlas", al punto dejarán cuanto el fraile les dice y se irán a idolatrar» [2]. Con no

---

y hasta los castigaban duramente por ello (Véase PANE, *Relación*, en *Anales de la Universidad de Santo Domingo*, 12 (1947) 134; ACOSTA, *De procuranda*, 273; GRIJALVA, *Crónica*, 49-50; MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 23-4; ZAPATA, *Catecismo e Instrucciones*, 271v-272r). Aquí consideramos el método sobre todo bajo su aspecto positivo por ser éste el que predominaba en él.

[2] POLO DE ONDEGARDO, *Verdadero y legítimo dominio de los Reyes de España sobre el Perú*, Valle del Yucai 16 de marzo de 1571, en *Informaciones*, II, 105-6. Con pala-

menos colorido nos viene a decir casi lo mismo Motolinia. El franciscano nos presenta a los indios de Nueva España incondicionalmente sujetos a la voluntad de sus jefes. El querer de éstos era el querer de aquéllos, y a cualquiera cosa que les mandaran, por grave que ésta fuera, los súbditos no sabían sino decir *mayuh*, así sea [3].

Era basado en este valor supremo de la autoridad de los jefes indios por lo que un misionero de la Florida nos afirma que la conversión de todo un reino dependía de la conversión de sus caciques. Si se conseguía que éstos, juntamente con los sacerdotes, se convirtieran, todo el reino se convertiría también [4]. El fundamento en que se basaba el aserto era doble: la obediencia que los plebeyos estaban acostumbrados a prestar a sus caciques y el hecho de que ellos mismos no supieran hacer apenas nada de su propia iniciativa; se dirigían exclusivamente por lo que sus señores les indicasen o les preceptuaran [5].

Obediencia al cacique y plena fe en sus palabras o ejemplos de las que otros misioneros nos explican más detalladamente la raíz. «En las mismas idolatrías que tienen—nos dice el franciscano Luis Jerónimo de Oré—no saben en lo que adoran, ni en el culto de sus ídolos, sino aquello que el rey y el hechicero mayor les dicen: de suerte que viven *in fide maiorum*» [6]. Los indios se consideraban a sí mismos ignorantes, depositando sus confianza, en lo que se refiere al aspecto intelectual de la religión, en la sabiduría superior de sus caciques, a quienes consideraban más *orobisi*, es decir, más sabios que ellos [7].

En cuanto a la obediencia que prestaban a sus jefes, sírvanos de ejemplo lo que Garcilaso nos dice refiriéndose a los indios del Perú. Si en vez de dar muerte a Atahualpa, los españoles lo hubieran convertido y solici-

---

bras casi idénticas se expresan también Toledo, *Carta a S. M.*, Cuzco 1 de marzo de 1572, en Levillier, *Gobernantes del Perú*, IV, 64; Id., *Carta* (sin destinatario), 1574 (*Ibid.*, V, 315); Loaysa, *Memorial sobre las cosas del Perú*, Madrid 5 de mayo de 1586, en CDIHE, XCIV, 588.

Acosta recoge la afirmación de Polo de Ondegardo y después de asentir a ella la confirma con el ejemplo de un caso sucedido al mismo Polo. Según el jesuíta, en cierta ocasión aquél persuadió a ciertos caciques del Cuzco a que abandonasen de una vez los ídolos. Bastó que consiguiera esto para que, llegada la noticia a conocimiento de los indios de las aldeas circunvecinas, éstos descubriesen espontáneamente más de trescientos idolillos que habían tenido escondidos hasta entonces (Acosta, *De procuranda*, 521).

[3] Motolinia, *Historia de los indios*, 23.

[4] Rogel, *Carta al P. Jerónimo Ruiz del Portillo*, La Habana 25 de abril de 1568, en *Monum. Antiquae Floridae*, 288. Véase también F. Zubillaga, S. I., *La Florida. La misión jesuítica (1566-1572) y la colonización española*, Roma 1941, 282.

[5] Ramírez de Fuenleal, *Memorial al Rey*, hacia 1530, en J. García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, II, México 1866, 180.

[6] Rogel, *Carta al P. Jerónimo Ruiz del Portillo*, La Habana 25 de abril de 1568, en *Monum. Antiquae Floridae*, 288.

[7] Oré, *Relación histórica de la Florida*, I, 111.

tado de él que preceptuase a sus súbditos abrazar el cristianismo, era cosa cierta que a porfía se hubieran bautizado todos los habitantes del Incaico. Concurrían para ello, al decir de Garcilaso, cuatro razones simultáneamente, cada una de las cuales hubiera sido suficiente por sí sola para producir tal efecto. El mandato del Inca era para sus vasallos una cosa sagrada: los indios que lo acataban, aun tratándose de las materias más leves, no hubieran podido menos de seguirlo en una cosa de tanta trascendencia como era el cambio de religión. Aun prescindiendo del carácter religiosamente obligatorio del precepto, los indios hubieran ejecutado el deseo de Atahualpa en virtud de lo natural que consideraban obedecer a sus reyes. En el caso, incluso, de que no hubiera mediado precepto ninguna del Inca para que abrazaran el cristianismo, bastaba a los indios saber que Atahualpa se había bautizado para que, movidos por su ejemplo, se hubieran mostrado todos dispuestos a recibir el bautismo. Por fin, aun concurría otra razón, la de más peso según Garcilaso, aunque la menos comprobada históricamente. Todos los habitantes del Incaico se hubiesen hecho cristianos sólo con que Atahualpa les recordara que, a imitación suya, cumpliesen la profecía que su padre Huaina Capac había dejado consignada en su testamento: que penetraría en el reino una nueva gente cuya ley sería mejor que la que ellos poseían. Este pueblo sería superior en todo al de los indios y éstos deberían someterse a él en todas las cosas de buen grado [8].

Las afirmaciones de Garcilaso vienen confirmadas por el hecho concreto que nos refiere López de Gómara. Según él, cuando Gil González Dávila penetró en 1552 en Guatemala y convirtió al cacique Nicoain, con él se bautizó toda su casa, y en el intervalo de diecisiete días lo hicieron todos sus vasallos. De la misma manera, bautizado el rey de Nicaragua, juntamente con él se convirtieron su casa, su corte y nueve mil súbditos suyos [9].

Por algo en 1567 el segundo Concilio Provincial de Lima señalaba a los misioneros la conversión de los caciques como la vía que por su aptitud y brevedad se debería adoptar para conseguir la conversión de la masa de los indios [10]. Y por lo mismo, tanto el P. Acosta como Garcilaso lamentan amargamente la muerte de Atahualpa, por haberse malogrado con ella una oportunidad única para haberse convertido con él todo el reino de los Incas [11].

Afortunadamente, el caso de Atahualpa junto con el de Moctezuma en México fueron dos hechos esporádicos en los que las razones políticas prevalecieron sobre las religiosas. Generalmente hablando, cuantos en Indias tuvieron una misión espiritual más o menos directa que cumplir intuyeron

---

[8] Garcilaso, *Comentarios*, III, 231-2. Véase también Torquemada, *Monarquía indiana*, III, 45.

[9] López de Gomara, *Historia general de las Indias*, en BAE, XXII, 281.

[10] Mateos, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 603.

[11] Acosta, *De procuranda*, 273-4, 521; Garcilaso, *Comentarios*, III, 232.

con claridad el valor que la autoridad de los caciques entrañaba para conseguir la cristianización de sus súbditos, y se aprestaron a obtener de ella el mayor provecho posible. Para ello, trabajaron por una parte en usufructuar la autoridad de los caciques ya constituídos en dignidad y, al mismo tiempo, en preparar para el cacicazgo en un sentido cristiano a los hijos de éstos, un día futuros caciques o señores principales ellos mismos.

I.—El usufructo de la autoridad de los caciques

Unos testimonios tan claros como los que acabamos de aducir, en los que se valoriza de un modo totalmente excepcional la fuerza que para la conversión de los indios entrañaba la previa aceptación de la fe por parte de los caciques, nos podían hacer esperar una abundancia no común de datos que nos relatasen los múltiples esfuerzos que, en conformidad con la importancia de lo que se trataba, se realizaron en este sentido. Sin embargo, las relaciones del siglo XVI son extremadamente parcas en lo que se refiere a la conversión de los caciques.

En el período inicial de la conversión

Dentro de esta penuria tenemos, para comenzar, un hecho sintomático que nos revela cuánto se cotizaba la autoridad de los caciques como método misional de cristianización: las prescripciones que en Indias se recibieron de comenzar ante todo por los caciques la obra de la conversión.

Tan pronto como en 1521 se dirigía el Emperador a los descubridores de Tierra Firme y les prescribía ordenar lo que creyeran más conveniente para la expansión de la fe cristiana en aquellas regiones. Como si la cosa más urgente en este sentido fuera comenzar por los jefes indios, añade inmediatamente que tomasen los medios necesarios para obtener, en primer lugar, la conversión de los caciques, y que luego proveyeran a todo lo demás [12]. Sólo habían transcurrido dos años desde la promulgación de esta Cédula, cuando en las Instrucciones dadas a Hernán Cortés se vuelve a insistir de nuevo sobre el mismo punto, ahora de una manera aún más clara. En ellas se hace constar el hecho de la incondicional sujeción de los indios a sus señores, y se vislumbra en él «el principal camino» para obtener la conversión de sus súbditos; por lo mismo, se prescribe también como un método inicial comenzar la obra misional con la catequización de los jefes indígenas [13].

---

[12] *Real Cédula para los que hicieren descubrimientos en Tierra Firme*, Burgos 1521, en CDIA, II, 562.

[13] *Instrucciones a Hernán Cortés*, Valladolid 26 de junio de 1523, en CDIU, IX, 168, y CDIA, XXIII, 354-5.

Habiendo sido expedidas en 1521 y 1523, las dos Cédulas anteriores pertenecen a un período de balbuceo en la empresa misional. Precisamente entonces ésta se encontraba dando el paso de las Antillas al continente, y por ello la Corona juzga oportuno señalar el método a seguir en las nuevas y amplísimas regiones que se iban descubriendo. Pero a partir de estas fechas, tal vez porque todos vieron la conveniencia del método y lo pusieron en práctica, la intervención del Rey ya no se hizo necesaria y, de hecho, no volvió a insistir en él.

Fuera de estas dos sugerencias de la Corona, insinuaciones generales sobre la conveniencia de cristianizar ante todo a los jefes indios no abundan tampoco, si bien aún podamos aducir algunas. En 1529, Vargas Machuca no se contenta con aconsejar a los conquistadores todo lo que debían hacer con el fin de ganar para el cristianismo desde el primer momento a los caciques o principales indígenas, sino que, metiéndose a teólogo, propugna que se les administrase a ellos el bautismo aun sin estar suficientemente catequizados. La razón en que para ello se basa es curiosa. Antes de exponerse a que quedaran privados de él por rehuir la instrucción y con ellos quedaran también sus vasallos sin bautizar, era preferible, a su juicio, que sus súbditos viniesen en pos de ellos a la fe [14]. Teológicamente considerada, la proposición de Vargas Machuca es inaceptable, pero indica cuánta importancia le concedía al presente método. En pleno acuerdo con la mentalidad del Emperador, ya vimos cómo en 1567 los Padres del segundo Concilio de Lima juzgaban el usufructo de la autoridad de los caciques indígenas como el mejor camino para atraer a los plebeyos al cristianismo, mientras que en Nueva Galicia, a finales de la centuria, el doctor Alonso de Zorita critica como un descuido el hecho de no haber cristianizado desde el primer momento al cacique de la región, causa por la cual el resto de los indios no había tampoco abrazado todavía la fe [15].

Este detalle de recriminar como descuido la negligencia en convertir en primer lugar al cacique de una región es altamente significativo. Además de lo dicho da a entender que la mentalidad predominante en Indias era, de hecho, la de comenzar ante todo por los caciques.

Esta suposición viene confirmada por la conducta que sabemos haberse adoptado en diferentes ocasiones.

Los doce apóstoles franciscanos de México, aquellos a quienes primero se dirigieron en su apostolado fueron los representantes de la ciudad. Los franciscanos no sabían aún la lengua indígena, ni siquiera se habían ambientado todavía; pero, con una perspicacia que admira por su agudeza, hicieron venir ante sí a los jefes locales de los indios y, con un tacto y

---

[14] B. de Vargas Machuca, *Milicia y descripción de las Indias*, I, Madrid 1892, 124.
[15] Zorita, *Relación de los señores de la Nueva España*, s. f., en CDIA, II, 17.

cortesía exquisitos, les fueron exponiendo en un ciclo de conferencias la nueva religión que les venían a predicar [16].

A los pocos meses de haber llegado a la ciudad de México, estos mismos doce apóstoles franciscanos determinaron repartirse por las villas próximas a la capital. Una de ellas era Tepepulco, y la misma tarde en que llegaron la invirtieron en exponer la fe cristiana a sus habitantes. A todas luces, fué la novedad de la llegada a la villa de unos personajes tan extraños para los indios lo que impulsó a éstos a acudir espontáneamente con el fin de observarlos, oportunidad de la que se valieron los franciscanos para explicarles el motivo de su llegada y los puntos fundamentales del mensaje de que eran portadores. A la mañana siguiente aconteció un hecho semejante, pero he aquí un dato sintomático por demás: una vez que doctrinaron convenientemente al común del pueblo, tomaron aparte a los caciques y principales del mismo y comenzaron a departirles una instrucción especial. Pasaron aún más adelante. Conscientes de que la conducta de éstos había de repercutir hondamente en el ánimo de sus vasallos, como una muestra de su buena disposición hacia el cristianismo les señalaron el aniquilamiento de sus ídolos, cosa que los caciques ejecutaron con toda presteza [17].

En los años inmediatamente posteriores, todos los franciscanos de Nueva España hacían una clara distinción entre nobles y plebeyos. A éstos los catequizaban en las iglesias, mientras que a los caciques y señores principales les dedicaban una atención especial. Iban hasta por sus domicilios particulares y allí los instruían a ellos y a cuantos encontraban en sus casas, convencidos de que «convertidos los mayores de la república, era fácil cosa traer a la conversión a la gente común de ella» [18].

El mismo método que los de Nueva España adoptaron algunos años más tarde los franciscanos de Yucatán. Apenas pacificada la región, el primer paso dado para el comienzo sistemático de la obra de la conversión fué proponer el P. Luis de Villalpando, en 1547, al Adelantado Francisco de Montejo que hiciese reunir a todos los caciques de los diversos pueblos circunvecinos con el fin de comenzar por ellos el apostolado, como así lo hizo en realidad [19].

Los franciscanos de Guatemala aun fueron más lejos, ya que llegaron hasta el extremo de encerrarse en la cárcel, para convertirlos, con ciertos caciques que por razones políticas habían sido recluídos en ella a raíz de la conquista [20].

---

[16] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 281-333; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 213; Torquemada, *Monarquía indiana*, III, 23.

[17] Motolinia, *Historia de los indios*, 103; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 263.

[18] Torquemada, *Monarquía indiana*, III, 45.

[19] Lizana, *Historia de Yucatán*, 49v-50r, 52r.

[20] Vázquez, *Crónica*, II, 157.

No menos importancia concedieron a la conversión previa de los jefes indígenas los misioneros de otras Ordenes religiosas. Cuando, por ejemplo, los dominicos penetraron en Vera Paz, al regresar a la ciudad de Santiago de Guatemala para informar a las autoridades españolas sobre la empresa que estaban acometiendo, se hicieron acompañar del cacique Don Juan, a quien, inmediatamente que lo supo, el Obispo D. Francisco de Marroquín vino a saludarlo y darle cortés y afectuosamente la bienvenida. Y aún pasó más adelante. Con el fin de ganarlo enteramente para el cristianismo, hizo que se llegara hasta el convento de los dominicos Pedro de Alvarado quien, valorando en su punto la influencia que la conquista de dicho cacique podía ejercer en sus subordinados, extremó hacia él sus atenciones. Careciendo de momento de otra cosa cualquiera con que agasajarlo, se quitó el sombrero de tafetán rojo, adornado con plumas, que usaba para cubrirse y se lo puso en la cabeza al cacique. El gesto era casi pueril y cómico, pero Alvarado sabía que el cacique lo cotizaría como una honra sin par. De hecho, el jefe indio quedó tan contento y orgulloso de esta muestra de honor que se le tributaba, que aunque sólo hubiera sido por experimentarla, dió, se nos dice, por bien empleada la jornada [21].

Los primeros jesuítas que fueron al Perú llevaban el encargo del General de la Compañía, San Francisco de Borja, de averiguar ante todo si en los lugares que se les confiaran para misionar había entre los indios personas que, por su cultura o por otras circunstancias, gozaran de mayor crédito que el común del pueblo. En caso afirmativo era a éstas a las que, en atención a su influencia sobre las demás, debían procurar atraer a la fe [22]. Los misioneros de la Compañía no relegaron al olvido este sabio consejo. Cuando penetraron en el distrito de Huarochirí, el cacique del lugar estaba desposeído de su cargo por cierta falsa imputación de que se le hacía reo. Informados de ello, los jesuítas aprovecharon la ocasión que se les presentaba para dar un golpe maestro con que ganar al cacique, y con él a todos sus súbditos. A fuerza de maña consiguieron probar la injusticia cometida con el cacique desposeído, y lograron colocarlo de nuevo en su dignidad. Esto, se nos dice expresamente, «fué de gran importancia, por la mucha mano que estos señores tienen para que los indios anden al son que ellos lo hacen» [23]. De un modo parecido procedieron años más tarde los jesuítas de Sinaloa. Conscientes del benéfico influjo que de él se podía esperar, no cejaron en su empeño de que se perdonara a cierto cacique delincuente por ser muy estimado de los suyos, con la esperanza de

---

[21] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 145.

[22] *Carta de S. Francisco de Borja al P. Jerónimo Ruiz del Portillo*, Marzo de 1567, en *Monumenta Peruana*, I, 123. Véase también F. ZUBILLAGA, S. I., *Métodos misionales de la primera instrucción de S. Francisco de Borja para la América española (1567)*, en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 12 (1943) 61.

[23] *Hist. Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, I, 223.

que, una vez convertido, sirviera de eficaz ayuda en la empresa misional, como en efecto así aconteció [24].

Paralelo al de los misioneros fué el celo que los conquistadores y gobernantes de Indias desplegaron por su parte en convertir también, como paso inicial, a los caciques. Para nuestro caso, la conducta de éstos tiene, ciertamente, un valor bastante limitado como método misional, ya que su celo por comenzar convirtiendo a los jefes indígenas no estaba desprovisto de cierto matiz político. La conversión al cristianismo era considerada como la mejor garantía de la sujeción a España. Este hecho innegable nos exime de prestar una atención detenida a este aspecto del presente método. Limitémonos, por lo tanto, a recoger solamente algunos de aquellos casos en los que el matiz político de la conversión viene, al parecer, suplantado, o al menos no parece resaltar tanto como el celo religioso.

Nuño de Guzmán, en la expedición a Nueva Galicia en 1530, en cualquiera aldea de indios en que penetraba lo primero que hacía era entrevistarse con el cacique del lugar y demás jefes indígenas, a quienes instruía sobre la noción de Dios y demás verdades de nuestra fe [25]. De manera semejante, y con el fin de dar un impulso decisivo a la empresa misional, el Licenciado Castro no encontró en el Perú de 1542 medio mejor para conseguir la total conversión del reino de los Incas que entregarse personalmente al apostolado entre los caciques, de quienes consiguió buenos frutos [26]. Pedro de Valdivia, una vez que hubo finalizado la pacificación de Chile, hizo reunir en 1550 en la ciudad de la Concepción a todos los caciques de los contornos y les comunicó expresamente que los había congregado para tratar con ellos de su conversión a la fe [27]. Aún a fines de siglo podemos observar la subsistencia del método en la conducta del Gobernador Canzo, en la Florida, quien, «para ponerlos contentos y atraerlos al servicio de Dios Nuestro Señor y a la obediencia del Rey», colmaba de dádivas y agasajos a los caciques [28].

Esta política de entregarse antes que nada a la conversión de los jefes indios, para que ellos fueran el vehículo de la conversión de sus súbditos, produjo, en ocasiones al menos, óptimos resultados. Paradójicamente, después de haber ponderado la influencia que estos caciques convertidos estaban llamados a ejercer sobre sus subordinados, los misioneros callan el

---

[24] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 82.

[25] *Carta a S. M. del Presidente de la Audiencia de México*, Omitlan (Michoacán) 8 de julio de 1530, en CDIA, XIII, 363, 368, 369.

[26] CASTRO, *Carta a S. M.*, Cuzco 24 de noviembre de 1542, en *Cartas de Indias*, 491-2.

[27] *Carta a Felipe II del cabildo, justicia y regimiento de la ciudad de la Concepción*, 15 de octubre de 1550, en MEDINA, *Colección Docum. de Chile*, IX, 116.

[28] GEIGER, *The franciscan conquest*, 79.

influjo que realmente ejercieron. Sabemos, sin embargo, que, una vez convertidos, muchos de ellos se trocaron en apóstoles y atrajeron consigo al cristianismo multitud de vasallos suyos.

He aquí algunos casos concretos. En Sinaloa se nos habla de dos caciques que después de bautizados desplegaron un celo no común en hacer ver a sus súbditos la verdad de la fe cristiana [29]. Cerca de allí, en la Florida, se nos refiere el caso de otros dos, quienes convirtieron su casa en centro de apostolado, procurando por todos los medios atraer al cristianismo no ya sólo a los indios que les estaban sujetos, sino hasta a los jefes de las aldeas circunvecinas [30].

En Guatemala, una vez que los franciscanos lograron convertir a cuatro determinados caciques obstinados en rechazar la fe, los nuevos cristianos atrajeron a la conversión gran número de adultos, y éstos otro no menor de niños a quienes sus padres ofrecían espontáneamente para que se les bautizara [31].

El más heroico de los casos fué el de cierto jefe indígena de la aldea de Lampaz (Cuzco), convertido en 1547. Una vez recibido el bautismo, nos dice Cieza de León que salió de la iglesia rebosante de alegría y proclamando en alta voz cómo él era ya cristiano. Se dirigió luego a su casa, y la quemó. Puso en estado de libertad a sus concubinas, y los ganados que le pertenecían los repartió entre sus hermanos y parientes. Desprendido así de todo cuanto pudiera distraer su atención, asumió voluntariamente el oficio de un auténtico predicador dedicándose plenamente a evangelizar a los indios junto a la iglesia, o improvisando su púlpito a la sombra de una cruz. El fruto de conversiones que con su fervor y constancia obtuvo este cacique fué, se nos añade, opimo [32].

El mismo, trágicamente célebre, Tupac Amaru, previamente convencido de sus errores, colocado ya en el tablado del suplicio se convirtió en un público predicador de la verdad del cristianismo. Sus breves palabras produjeron un efecto inmediato en los indios que le escuchaban [33]. Sólo que su ejecución inmediata no permitió percibir de su conversión todo el fruto que estaba llamada a producir en el caso de que ella hubiera sido sincera, y no (como es de sospechar) condicionada sólo por las circunstancias.

---

[29] Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, 59, 94.

[30] Geiger, *The franciscan conquest*, 79-81.

[31] Vázquez, *Crónica*, II, 158.

[32] Cieza de León, *Crónica del Perú*, en BAE, XXVI, 454-5.

Referencia sobre otro cacique convertido, también predicador, véase en Acosta, *Carta anua del Perú*, 1578, en BAE, LXXIII, 296; Vivero *Carta sobre asuntos eclesiásticos*, La Plata 21 de noviembre de 1572, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 660.

[33] *Hist. Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 25. Otros testimonios sobre este detalle de la muerte de Tupac Amaru, véanse en Levillier, *Don Francisco de Toledo*, I, 348-352.

Todo en la cristianización de Indias se hubiera desenvuelto a ritmo acelerado si en esta misma conversión de los caciques no hubiera habido, en contrapartida, otro punto negro que la oscurece algún tanto. Nos referimos al problema que la conducta de otros muchos jefes indígenas plantea sobre si la conversión de los mismos fué enteramente sincera o más bien obedeció a razones de índole oportunística. La posibilidad de que esto sucediera así no sólo no puede descartarse, sino que, teniendo en cuenta la estrecha conexión existente en Indias entre religión y política, o priori debe admitirse como probable que más de un jefe indio, al abrazar el cristianismo, se decidiera a dar el paso movido por razones de esta índole. La conversión era el medio más eficaz para que un cacique se captara la benevolencia y estima de los conquistadores, e incluso, como luego veremos, para asegurarse la permanencia en el cacicazgo.

Al decir esto no queremos establecer un parangón entre el número de los que se convirtieron sinceramente y el de los que abrazaron la fe de una manera ficticia, porque la penuria de referencias que sobre este punto se padece aconseja no aventurarse a emitir un juicio complexivo. Lo único que queremos hacer constar es que, si por una parte hubo caciques de cuya conversión no puede dudarse y que fueron un medio eficacísimo para que sus vasallos vinieran a la fe, por otra los hubo también que, en virtud de su misma autoridad, pero enfocada en un sentido negativo, fueron origen de males incalculables, precisamente porque no se convirtieron de corazón o porque, si lo hicieron con sinceridad en un primer momento, más tarde flaquearon en la práctica del cristianismo. El primer Concilio de México (1555) desconfiaba por sistema de la conversión de los caciques e indios principales. Preceptuó, en efecto, observar respecto a ellos una conducta especialmente circunspecta: no se les debía administrar el bautismo sin que constase primero positivamente que venían a él con intención recta y lo solicitasen expresamente y con insistencia [34].

Veinticinco años antes ya había emitido sobre ellos un juicio desfavorable el Licenciado Quiroga al establecer el paralelo entre la sinceridad

---

[34] LORENZANA, *Concilios Provinciales*, 43.

Inspirado con toda probabilidad en Remesal y éste en Las Casas, el cronista dominicano Ximénez considera también generalmente como ficticia la conversión de los caciques de Guatemala. Afirma en efecto: «Estos comúnmente están bautizados, digo los señores, porque sus amos se lo mandaron» (XIMÉNEZ, *Historia de Chiapa y Guatemala*, I, 302). La tendencia a considerar sistemáticamente como nulo o mal hecho cuanto realizaron los conquistadores y encomenderos en orden a la cristianización de los indios que predomina como idea fija en estos tres escritores dominicos, de los cuales Ximénez depende visiblemente de Remesal y éste transcribe con toda exactitud las ideas de Las Casas, hace que este testimonio pierda gran parte del valor que por otra parte podría entrañar. Tan injusto es considerar como ficticias todas las conversiones de caciques obtenidas por los colonos españoles, como sería ingenuo reputarlas todas como sinceras.

con que, a su parecer, aceptaban la fe los plebeyos y el posible fingimiento con que hacían lo mismo los caciques. Bien es verdad que su tesis versa sobre la injusticia que a aquéllos se les hacía al dispensarles, sobre todo a los esclavos, un trato algún tanto duro, para demostrar la cual apologiza, quizá con alguna parcialidad, la pureza de intenciones y el fervor con que se convertían al cristianismo. También es cierto que el reparo hecho a la conversión de los jefes indígenas lo emite en sentido dubitativo. La acotación, no obstante, está llena de significado [35].

Por último, la subsistencia de la idolatría oculta obedecía en gran parte al apoyo que los caciques ya cristianos le prestaban. Ellos tenían intereses creados en su subsistencia y eran, por lo mismo, quienes más la fomentaban a ocultas [36].

Hechos todavía más concretos los tenemos en la malvada propaganda que desarrollaba cierto cacique de Tlaxcala, el cual no solamente pretendía por medio de embajadores *ad hoc* disuadir a los caciques vecinos de practicar el cristianismo y obtener que apostataran, sino que llegó hasta a dar muerte a uno de ellos por haberse hecho cristiano [37]. En Chiapa nos encontramos en 1547 con cierto jefe indígena que fué el primero en recibir a los dominicos cuando llegaron a Vera Paz. Su conversión, sin embargo, era tan problemática que, cuando murió, los religiosos no osaron darle sepultura eclesiástica, «por la duda que los Padres tenían si este D. Juan era hereje apóstata o nunca había sido cristiano» [38]. Conocido es también el comportamiento que a raíz de la promulgación de las Leyes Nuevas adoptaron en 1542 muchos caciques del Perú. Creyéndose libres no solamente del yugo de los encomenderos, sino también de la potestad del religioso, se valieron de esto como de una ocasión para restaurar sus prácticas religiosas antiguas, y llegaron a castigar a algunos indios por haber abandonado los dioses de sus antepasados, a quienes fueron sacrificados en holocausto [39].

La vida moralmente reprobable que llevaban muchos caciques hace también sospechar sobre la autenticidad de su conversión. El Virrey Toledo nos la describe con las tintas más oscuras afirmando, y esto es lo más

---

[35] Lcdo. Quiroga, *Información en derecho sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias*, 1535, en CDIA, X, 335.

[36] Véase lo que sobre este particular dejamos indicado en el capítulo VI al tratar de la extirpación de la idolatría oculta. Testimonios expresos de que, en un caso de pululación idolátrica, eran generalmente los caciques quienes la fomentaban solapadamente, se encuentran en *Procesos de indios idólatras de México*, 5, 11, 88; Scholes-Roys, *Landa and the problem of idolatry*, 594, 607; F. de la Cruz, *Carta a S. M.*, Lima 25 de enero de 1566, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 305.

[37] Grijalva, *Crónica*, 80-3.

[38] Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 460.

[39] Tibesar, *The franciscan beginnings*, 42.

grave, que se trataba de una conducta general entre los mismos. Después de hacer la constatación de que su conducta «comúnmente» era tan mala que, si no se veía, se hacía difícil de creer que llegara a tales extremos, pasa a reseñar sus vicios en particular. Ellos eran no solamente quienes autorizaban las borracheras, sino hasta los fautores personales de las mismas. Permitiendo o incitando a ellas se hacían los responsables o fomentaban y hasta tomaban parte en los excesos a que se llegaba en unas orgías en las que no se respetaba ni a las jóvenes, ni a las casadas, ni incluso a las consanguíneas o afines, cuando ya no se llegaba hasta el extremo de acostarse hasta con la propia madre, o practicar tales bajezas que el Virrey no osa nombrar. De los caciques, prosigue Toledo, partía la iniciativa de tributar culto a los ídolos y a los cuerpos de los difuntos. Quienes vivían amancebados no con «una sino con cincuenta y aun ciento» mujeres, no hacían sino seguir el ejemplo o los consejos suyos. Eran también los cacique los fautores de todos los robos y vejaciones que sufrían los indios sus súbditos. Su tiranía era tal que al infeliz del indio que osase oponerse o no cumplir su voluntad, hacían que dejase de existir valiéndose para ello de emisarios secretos, quienes despedazaban al culpable en lugares aptos para hacer creer la versión de que la víctima había sufrido un accidente. Las jóvenes de buena presencia entre las indias estaban siempre en peligro de ser arrebatadas de junto a sus madres, para ir a engrosar el número de mancebas de los caciques. El Virrey clausura su informe sobre la conducta de estos jefes indígenas diciendo brevemente que «viven como gente bestial», eximiendo de este duro juicio solamente a «algunos» a quienes considera como más recatados [40].

La oscuridad del cuadro descrito y la conocida aversión que Toledo sentía hacia las instituciones de gobierno incaicas podían arrojar alguna sospecha sobre la veracidad de sus afirmaciones. La sospecha se agravaría ante la consideración de que una de las ideas fijas del Virrey consistía en defender que la sucesión hereditaria en el cacicazgo por parte de los jefes indígenas que subsistían en su cargo en los tiempos posteriores a la conquista era una sucesión no legítima. Para tener la mano más libre en la destitución de los mismos y reforzar automáticamente la jurisdicción real, nada había más eficaz que poner ante la vista de la Corona el comportamiento indigno de tales caciques. Esta parece ser al menos la sucesión de ideas que pueden observarse en el informe que hemos resumido. Sólo que, aun cuando no se quisieran admitir en toda su integridad las tintas negras de Toledo, no por ello la conducta de los caciques quedaba exenta de graves recriminaciones. Las quejas a su respecto, sobre todo en lo que dice

---

[40] Toledo, *Carta a S. M.*, 1574, en Levillier, *Gobernantes del Perú*, V, 315-6; id., *Carta a S. M.*, Cuzco 1 de marzo de 1572 (*Ibid.*, IV, 63-4).

relación con la moral y el abuso de autoridad, son muy frecuentes y tajantes en el siglo XVI, aun fuera del Perú [41].

En el período de la cristianización

En esta doble faceta, una positiva y otra negativa, en que abocó el método de comenzar por la conversión de los caciques e indios principales es en lo que se basa la postura que en adelante se propugnó observar en Indias con relación a los mismos.

Esta postura fué triple. A aquellos caciques que demostraron haberse convertido sinceramente y dieron el paso ulterior de entregarse voluntariamente al apostolado cristiano entre sus súbditos, se tendió a recompensarlos por ello. Así tenemos que a ciertos caciques de Guatemala que se distinguieron por su celo religioso, Felipe II les premió, en 1543, concediéndoles permiso para ostentar escudos de armas propios [42]. A otros, en Guatemala también y en la Florida, se les honró por la misma razón solicitando para ellos cartas personales del Rey. En éstas se les daban las gracias por sus trabajos en favor de la propagación del cristianismo entre sus vasallos y se les animaba a no cejar en su fervor. Una carta personal del Rey de España era para dichos caciques no sólo una honra sin par que les recompensaba abundantemente por sus esfuerzos, sino también el mejor estímulo para proseguir el apostolado [43].

---

[41] Véase al respecto, Virrey MENDOZA, *Avisos para su sucesor*, en CDIHE, XXVI, 308; *Real Cédula al Virrey del Perú*, Madrid 6 de junio de 1594, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 360; *Real Cédula a la Audiencia del Perú*, Madrid 17 de diciembre de 1551, en *Disposiciones complementarias*, I, 96; *Real Cédula a la Audiencia de Nueva España*, Madrid 31 de enero de 1552 (*Ibid.*, 96-7); *Real Cédula al Virrey de Nueva España*, Valladolid 16 abril 1550, en CDIA, XXIII, 525.

[42] XIMÉNEZ, *Historia de Chiapa y Guatemala*, I, 244-6; *Real Cédula a los caciques D. Pedro y D. Diego*, Valladolid 30 de junio de 1543, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 226.

[43] *Real Cédula al cacique D. Jorge*, Madrid 17 de octubre de 1540, en *Disposiciones complementarias*, I, 94; *Real Cédula al cacique de Chiapa*, Monzón 22 de julio de 1547, en REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 468; *Real Cédula al cacique de Tuzulutlan*, Monzón 11 de octubre de 1547 (*Ibid.*, 468-9). Véase también XIMÉNEZ, *Historia de Chiapa y Guatemala*, I, 237; M. J. DE AYALA, *Diccionario de gobierno y legislación de Indias*, en *Colección de documentos para la historia de Ibero-América*, VIII, Madrid, s. a., 336-9; LÓPEZ, *Carta a Felipe III*, S. Agustín de Florida 8 de marzo de 1599, en *Archivo Ibero-Americano*, 1 (1914) 364.

Es de notar que en las Cédulas dirigidas a estos caciques el Rey les agradece los servicios prestados a la causa del cristianismo, al mismo tiempo que les promete tener en cuenta estos servicios para recompensarlos a su debido tiempo. Como atención inmediata y particular les comunica que encarga al gobernador de la provincia y al Obispo de la diócesis que los favorezcan y no permitan que se les pongan tributos o trabajos inmoderados. Aunque parece que con ello se les hace objeto de una atención particular en cuanto al trato que se les debía dispensar, no se les hacía más que prometerles una cosa que estaba mandada multitud de veces para todas las Indias.

A D. Hernando, cacique de Tepeaca, quien por ser anciano deseaba se le autorizase para andar a caballo, cosa que tenían prohibida los indios, se le concedió el permiso que solicitaba, en atención a que era «buen cristiano» [44]. D. Alonso Tito Uchu Inca, hijo de Guascar Inca, debió al hecho de su fidelidad a la Corona y de su fervor en el cristianismo el privilegio de que se le legitimaran los hijos habidos en indias solteras, a quienes se les concedió también derecho a todas las dignidades a que podían aspirar los hijos legítimos [45]. A D. Hernando Coro de Chaves, cacique de Quito, se le concedió el privilegio de llevar espada y daga al estilo de los españoles (los indios tenían prohibido llevar armas consigo). El privilegio obedecía a que su padre se había bautizado cuando los españoles llegaron a la tierra y les había ayudado en la conversión [46]. Por último, a ciertos jefes indígenas de la Florida, ya a finales de siglo, el Consejo de Indias les recompensó financiariamente y obtuvo de Felipe III cartas de elogio en su favor [47].

El segundo Concilio Provincial de Lima aconsejaba en 1567 tributar una honra especial a los caciques que se condujeran como sinceros cristianos, precisamente para alentarlos más en sus esfuerzos de apostolado. El misionero debía comportarse con ellos siempre cortés y benévolamente y darles muestras de deferencia, sobre todo en presencia de sus súbditos. Los colonos debían, asimismo, tratarlos con honra y, por supuesto, abstenerse de injuriarlos por medio de obras o de palabras. A las autoridades les incumbía la obligación de velar por que nadie se extralimitase en el trato a que estos caciques eran acreedores; positivamente, además, debían ellas mismas procurar honrarlos y distinguirlos con cargos honoríficos [48].

En contraposición con esta conducta de generosidad por ambas partes, cuando los jefes indios aparentaban no tomar demasiado en serio la nueva religión que habían abrazado, o exhibían tendencias a soslayarla en su aspecto moral viviendo licenciosamente, el porte adoptado a su respecto fué un porte de rigor. Se tenía la convicción de que su conducta impelería a la masa de los indios a obrar de la misma manera, y, por lo mismo, se excogitó un medio eficacísimo para llamarlos al orden: teniendo en cuenta cuánto estimaban los caciques la posición de autoridad que disfrutaban, se les planteó el problema de la permanencia en el cacicazgo con relación a su conducta personal. En este sentido el Virrey Toledo propugnó en 1574

---

[44] *Real Cédula al cacique D. Hernando*, Toledo 24 de enero de 1539, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 191.

[45] *Real Cédula a D. Alonso Tito Uchu Inca*, Valladolid 1 de octubre de 1544, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 231-4.

[46] *Real Cédula a la Audiencia de Quito*, San Lorenzo 4 de abril de 1587, en KONETZKE, *Colección de documentos*. I, 580.

[47] GEIGER, *The franciscan conquest*, 79-81.

[48] MATEOS, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 603-4.

que aquellos caciques cuyo comportamiento no fuera lo suficientemente ejemplar quedaran destituídos de su dignidad y se entregara ésta a quienes estuvieran sinceramente dispuestos a dar ejemplo de auténticos cristianos [49].

Con toda probabilidad este deseo del Virrey Toledo no llegó a incluirse dentro de la legislación oficial a lo largo de todo el siglo XVI. A la Corona se le hacía, al parecer, difícil acallar el escrúpulo que se le originaba respecto de la legitimidad o ilegitimidad de tal medida. En 1589, en efecto, es decir, nada menos que quince años después de que Toledo le sugiriera esta táctica, todavía el Rey no había tomado decisión ninguna sobre este particular. Aún más, la sugerencia del Virrey parece haber caído en el vacío, puesto que Felipe II se dirige en esa fecha al Licenciado Alonso Fernández de Bonilla, Visitador entonces de la Audiencia de Lima, dejando entrever cierta sorpresa al ser informado por el sucesor de Toledo de que éste había propugnado ya la táctica antedicha. Este mismo sucesor, el Conde del Villar, aseguraba también al Rey de que Toledo había demostrado cómo en tiempo de los Incas la sucesión en el cacicazgo, lejos de ser hereditaria, dependía de la voluntad del Emperador. Siendo esto así, no se interponía ya ningún problema de conciencia para privar de su autoridad a los caciques indignos y entregársela a los que dieran ejemplos de cristiandad. Y sin embargo, aun con este respaldo, Felipe II encarga al Licenciado Bonilla que estudie detenidamente este punto y le informe de su opinión, para él tomar las medidas a propósito [50].

Pero si la deposición de los caciques indignos y el encumbramiento de los ejemplares no llegó tal vez a constituir un precepto oficial, en el terreno de los hechos sabemos que, al menos en ocasiones, sí se llevó a la práctica y de manera casi oficial, puesto que la deposición fué fruto de un proceso. En el último cuarto de la centuria se supo que cierto cacique de la provincia de los Aymaraes del Cuzco tenía frecuentes coloquios nocturnos con el demonio, a quien informaba de todos sus problemas. Se dijo incluso que éste se le aparecía de las formas más variadas, y que entrambos (el demonio y el cacique) sostenían cierta especie de familiar amistad. Hecha la correspondiente información por el Vicario, ésta se envió al Obispo del Cuzco, quien por sentencia judicial declaró al culpable depuesto de su cacicazgo y le castigó además con otras penas [51]. Se trata aquí

---

[49] TOLEDO, *Carta a S. M.*, 1574, en LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, V, 315-6; TOLEDO, *Memorial al Rey*, 1579, en CDIA, VI, 535.

[50] *Real Cédula al Lcdo. Bonilla*, Madrid 12 de febrero de 1589, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 360. Nótese que estamos hablando de deposición y sustitución de caciques por causa de su comportamiento en el cargo, y aun esto más que nada bajo el aspecto de la moral. La deposición de caciques por razones políticas le había sido prescrita al Virrey Toledo en 1568 (*Real Cédula al Virrey Toledo*, Aranjuez 30 de noviembre de 1568, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 229)

[51] *Hist. Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 313.

de un hecho excepcionalmente grave, pero sabemos que también en Nueva España, algunos años antes, se había practicado esta táctica en ocasiones. Hacia 1565, en efecto, algunos caciques habían sido destituídos de su cargo por no comportarse cristianamente [52].

Atendiendo a que el procedimiento, un tanto duro, no daba buenos resultados porque retraía de abrazar el cristianismo a quienes aún no se habían convertido o exasperaba a los que lo hubieran abrazado, a finales de la centuria, más que a privar de su cargo a los caciques ya en funciones, se tendió a hacer problemática la sucesión en él de sus hijos. Así se propugnó la política, y en ocasiones se llevó realmente a la práctica, de que no sucediese a su padre en el cacicazgo sino el hijo que fuese ejemplar en su conducta, y si ninguno lo era, que ascendiese a él otro indio cualquiera que ofreciese las debidas garantías. De esta manera, el cacique en posesión del cargo procuraría por todos los medios comportarse cristianamente y procuraría al mismo tiempo que sus hijos se comportaran también, con el fin de que su puesto no le fuera arrebatado por extraños. Por su parte, la esperanza de poder ascender al cacicazgo por medio de esta vía haría que los parientes del cacique, y en general cuantos aspirasen a suplantarlo en su puesto, observasen asimismo un porte digno de cristianos. La emulación induciría, pues, a la élite de los indios a adoptar una conducta ejemplar, y si la adoptaba ella, seguiría su ejemplo la masa de los plebeyos, que era el fin que con el método se pretendía conseguir [53]. La educación especial que, como veremos en el apartado siguiente, se les dispensó a todos los hijos de la aristocracia indígena, capacitando por lo tanto a todos los posibles competidores para ascender al cacicazgo, convertía en

---

[52] *Petición hecha a la Audiencia de México por los Obispos reunidos en Concilio*, 1565, en CDIA, XIII, 289.

[53] MENDOZA, *Avisos para su sucesor*, en CDIHE, XXVI, 308; POLO DE ONDEGARDO, *Verdadero y legítimo dominio*, Valle del Yucai 16 de marzo de 1571, en *Informaciones*, II, 105; TOLEDO, *Carta a S. M.*, Cuzco 1 de marzo de 1572, en LEVILLIER, *Gobernantes*, IV, 63-4; *Carta del Conde del Villar, Virrey del Perú, a S. M.*, Lima 25 de abril de 1588, en LEVILLIER, *Organización*, I, 428.

La legitimidad de esta medida en Nueva España se salvaba no aplicándola, al parecer, sino en aquellos casos en los que la sucesión en el cacicazgo tenía lugar por elección. El Virrey Antonio de Mendoza nos dice que cuando llegaba el caso de tener que elegir un nuevo cacique, él dejaba en libertad a los indios para que eligiesen libremente a aquel que les pareciese conveniente, bajo la única condición de que éste fuera buen cristiano, es decir, de buena vida y exento de vicios. En el Perú parece que se tendía a justificarla a base de la teoría según la cual ninguno de los caciques que gozaban del poder tenía legítimo derecho a él, pues o lo habían obtenido por propia cuenta y astucia, o por intrigas con el juez o encomendero (LOAISA, *Memorial sobre las cosas del Perú*, Madrid 5 de mayo de 1586, en CDIHE, XCIV, 588. Sobre la cuestión más general de los justos títulos de España, en la que ésta de los caciques va incluída y de la que depende, véase HANKE, *The Spanish Struggle*, 162-172).

particularmente arriesgada la posición y sucesión de aquellos caciques que no se comportaban debidamente.

Fuese bueno o deficiente el comportamiento de los caciques convertidos, en entrambos casos se procuró tenerlos siempre benévolos, bien en atención a su conducta si eran ejemplares, bien para impedir, en caso contrario, que su resentimiento generara nuevos daños. Reflejos de esta política se encuentran varios.

En 1541 el Provisor Luis de Morales insinuó al Rey la conveniencia de que se permitiese libremente viajar a España y se les favoreciese una vez llegados a la Península a todos los jefes indios y señores principales que así lo apeteciesen, cuyo número, dice el Provisor, era abundante. El móvil que impelía a dichos indios a venir a España era simplemente la curiosidad; se trataba no más que de un viaje de auténtico turismo. Pero el fomento de este anhelo iba mucho más lejos. «Con su venida—dice Morales—ellos recibirán provecho espiritual y temporal, y serían luz a la vuelta para la conversión de los naturales» [54]. Se trataba, como se ve, de tenerlos benévolos, incluso de halagarlos, con el fin de que alimentasen cariño hacia las cosas de los españoles y con ellas a la religión.

La Corona, sin embargo, no compartía el parecer del Licenciado Morales, pero lo hacía por otras causas. La venida a España de tales caciques podía serles perjudicial para la salud, ya que estaba comprobado por la experiencia de casos anteriores que la diversidad de clima repercutía desfavorablemente en los indios. Por esta razón, en 1563 exigió que ningún cacique pudiese emprender viaje a la Península sin licencia expresa de Su Majestad, y tres años más tarde comunicó a la Audiencia de Lima que, mientras estaba dispuesta a favorecer en todo las disposiciones de los caciques, no eran de su agrado las que se relacionaban con los viajes a España de los mismos [55]. Aun en casos como estos, en los que las razones de orden superior no permitían satisfacer cumplidamente los deseos de los jefes indígenas, puede observarse una tendencia manifiesta a darles gusto no sólo en lo razonable, sino hasta en lo antojadizo.

Como es natural, aquello que pudiera ser causa de enojo para los jefes indígenas se procuró desterrar con especial cuidado. Las Audiencias de Indias estaban autorizadas para privar de su cargo a los caciques cuando éstos incurrieren en determinados delitos. Extendiendo un tanto excesivamente esta facultad, las autoridades inferiores parecen haberse arrogado esta misma autorización. En 1563 el Rey les prohibió expresamente el ejercicio de este derecho abusivo: nadie, fuera de la Audiencia o del Oidor que

---

[54] L. DE MORALES, *Relación de las cosas que debían proveerse para las provincias del Perú*, 1541, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 3, 95.

[55] *Ordenanzas de las Audiencias*, 1563, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 287; *Real Cédula a la Audiencia de Lima*, Madrid 10 de diciembre de 1566 (*Ibid.*, 287).

practicaba la visita del distrito, podía entrometerse a juzgar por sí mismos a los jefes indígenas, fueran cualesquiera los delitos de que se les acusaba; aquellos que se arrogasen la autorización para privarlos de su cargo quedarían ellos mismos privados del oficio que desempeñaran y sujetos a la paga de cincuenta mil maravedises [56].

Encinas, que es de quien tomamos la noticia del decreto, no transcribe en su integridad la Cédula, y por lo mismo nos es imposible señalar las razones en concreto que indujeron a Felipe II a tomar esta decisión. Probablemente, sin embargo, ella obedecía al mismo deseo que inspiraron otras Cédulas de años anteriores, relacionadas también con la privación de su cargo a los caciques. Al comenzar la segunda mitad de la centuria muchos de éstos se hallaban desposeídos de su dignidad. El Rey no especifica las causas de que las autoridades de Indias tomaron pie para degradar de su puesto a los jefes indígenas, pero da a entender claramente que la deposición había sido injusta o, por lo menos, que no constaba claramente de la justicia de la misma. Ante este hecho, en 1558 se dirigió a las Audiencias de los Confines y de Lima, y en 1560 a la del Nuevo Reino de Granada, ordenándoles que prestasen oídos a las reclamaciones de los caciques depuestos, y si, oídas las partes, constaba de la injusticia de su deposición, los restituyesen a sus cargos. No se trata aquí más que de una medida de justicia, pero es interesante anotar los móviles que Felipe II dice haberlo decidido a decretar la disposición dicha. El Rey Prudente intentaba con esto, entre otras cosas, «desagraviar a los que estuviesen agraviados» y evitar que la nueva posición de los caciques una vez que habían abrazado el cristianismo fuera para ellos menos ventajosa que la que poseían en los tiempos de infidelidad [57].

La honra que dijimos anteriormente que el segundo Concilio de Lima quería se tributase de una manera especial a los caciques que eran buenos cristianos, lejos de restringirla a éstos, deseaba que se dispensase a todos en general.

Los dominicos de Guatemala aún fueron más lejos. En el Capítulo Provincial de Cobán (1570) ordenaron expresamente que los religiosos honrasen hasta con muestras exteriores a todos los caciques. El signo de distinción consistiría en quitarse la capilla de la cabeza al saludarlos o al pasar delante de ellos; y si no se quitaba toda, que se hiciese al menos en parte. A los religiosos jóvenes que de nuevo llegasen a las misiones se les debía insistir

---

[56] *Ordenanzas de las Audiencias*, 1563, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 287.

[57] La Cédula dirigida a la Audiencia de los Confines lleva la fecha de Valladolid 19 de diciembre, y la de Lima, Valladolid 19 de junio de 1558. La dirigida al Nuevo Reino de Granada está fechada en Toledo 1 de mayo de 1560. Las tres se encuentran transcritas en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 287-9. Véase también *Petición a la Audiencia hecha por los Obispos de Nueva España*, 1565, en CDIA, XIII, 289.

en que procuraran honrar a todos los caciques y que los favoreciesen o dieran gusto en todo lo que fuera honesto [58].

* * *

Un juicio desapasionado sobre el método de valerse de la autoridad de los caciques como vehículo para obtener la conversión de la masa de los indios no puede menos de reconocer al mismo como una idea genial, y que presuponía un conocimiento profundo del alma del indígena.

Teóricamente hablando, el método, atendiendo a la eficacia inmediata que estaba llamado a producir, se puede considerar como el más perfecto de los que hasta aquí hemos examinado. La conversión y el comportamiento cristiano de los caciques o jefes indios era el estímulo más poderoso de que los misioneros se podían valer para conseguir la conversión de los plebeyos. Sólo que, al mismo tiempo, era el que más peligros encerraba, porque cabía la posibilidad de que muchos se convirtiesen más por agradar al jefe o por temor de su castigo que íntimamente convencidos de la verdad de la religión.

En cuanto a su realización práctica, aun admitiendo de buen grado que tanto la conversión de los caciques en ocasiones, como vimos, no fué sincera, y que la de sus vasallos corría el peligro de no serlo tampoco, opinamos que la cuestión de los frutos que la conversión de los mismos produjo debe resolverse, generalmente hablando, en un sentido afirmativo. Aun colocados en el peor de los casos, la masa de los indios no veía en el cambio de religión de quienes los gobernaban sino el hecho de haber abrazado el cristianismo, sin poder escrutar fácilmente los últimos móviles de este paso. Al constatar que sus jefes se convertían, ellos llegaban a la persuasión de que la nueva fe debía ser la verdadera.

Tampoco es digno de despreciarse este otro hecho. En un siglo como el XVI, en el que se delataba abiertamente todo peligro y toda deficiencia que se notase en la obra misional, no hemos encontrado misionero alguno que diese el grito de alerta sobre el riesgo que se corría de que los indios, al convertirse movidos por el ejemplo de sus jefes, no obrasen con sinceridad, o que su conversión no pudiese considerarse como tal. Sólo a fines de la centuria Fernando de Zurita, más teólogo casuista que misionero, se plantea el problema sobre la licitud de recibir al bautismo a quienes venían a él influenciados por el ejemplo de sus caciques [59]. Pero el planteamiento de esta cuestión tiende más a prevenir la posibilidad de un problema que a solucionar un problema existente en la realidad. El hecho, pues, de que los misioneros que sobre otras cosas tantos escrúpulos tenían y tan vigoro-

---

[58] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 312.

[59] ZURITA, *Theologicarum de Indis*, 125v-127v.

samente lamentaban no levantasen la voz sobre el presente, es altamente sintomático. Indica que en la mayoría de los casos no encontraron razón por qué preocuparse.

Esto, en cuanto a la aceptación intelectual del cristianismo. Respecto de la práctica del mismo es innecesario afirmar que la conducta reprobable de muchos caciques repercutió en la de los plebeyos. Pero desconocemos hasta qué punto consiguieron su fruto los medios adoptados para anular la malsana influencia de los jefes indignos y fomentar la de los buenos cristianos. De todas las maneras, el valor del método queda intacto.

II.—La educación cristiana de los niños nobles

Frutos de recolección menos inmediata, pero más sólidos y permanentes que los destinados a recogerse mediante la conversión inicial de los caciques y principales indios, estaba llamada a producir la educación cristiana de sus hijos. Fué éste, en contraposición con el anterior, un método a largo plazo, pero basado en sus mismos principios.

El método, como se puede suponer, consistió en la fundación de colegios o escuelas en las que, juntamente con la iniciación religiosa, se les impartía una educación cultural [60].

Los hijos de la aristocracia así educados estaban llamados a ejercer sobre la sociedad índica un triple influjo en orden a su cristianización. El primero era indirecto y de carácter familiar, aunque con repercusiones en toda la sociedad. De los niños se esperaba que, una vez imbuídos en el cristianismo, colaborasen en atraer a la fe a sus padres, los caciques o nobles indígenas, o si éstos ya se habían previamente convertido, que los ratificasen en ella. La autoridad de estos últimos influiría luego en los plebeyos de la manera que dejamos expuesta en el apartado anterior. En segundo lugar, destinados como estaban estos niños para suplir en la exposición de la doctrina cristiana a los misioneros en aquellos lugares donde éste no podía residir habitualmente, su condición de nobles hacía particularmente respetable ante los indios la nueva religión cristiana y les inducía a abrazarla. Cuando los hijos de la aristocracia habían acatado el cristianismo y se convertían en propagandistas de él, tal religión, razonaban los plebeyos, se hacía acreedora a que también ellos la acatasen. Por fin, en un futuro más o menos lejano, los niños de entonces serían los que más

---

[60] En Indias hay que distinguir cuatro clases de colegios o escuelas, distintas sobre todo por el fin que con ellas se perseguía: los colegios destinados para la educación de los hijos de la aristocracia indígena, las escuelas elementales para los hijos de los plebeyos, los colegios que podríamos llamar de segunda enseñanza, complemento, en gran parte, de los primeros, y las escuelas o colegios de artes y oficios. Aquí a nosotros nos interesan solamente los colegios para niños de la aristocracia porque eran los únicos que tenían razón de método vertical tal como aquí lo entendemos.

tarde habrían de integrar la élite de la sociedad indígena, y muchos de ellos sucederían por herencia a sus padres en el cacicazgo. Con la autoridad que dimanara de su futura posición social se esperaba que influyeran en la cristianización de la masa de los indios, de la misma manera que de momento lo hacían sus padres.

Enfocado de este modo el presente aspecto de los métodos que nos ocupan, en parte coincide con el anterior, en parte se distingue de él. Ambos se basan en el mismo principio; tienen por lo tanto un mismo fin y con idénticos medios, y hasta terminan por identificarse plenamente el uno con el otro, para formar un único método de índole vertical. La amplitud de los mismos es, sin embargo, diversa. Los esfuerzos de los misioneros de que hemos dado cuenta en el párrafo anterior iban dirigidos primariamente a conquistar para el cristianismo a los caciques indígenas y, en segundo término, aunque simultáneamente, a toda la élite de la sociedad índica. Aquí se les presta ya prácticamente igual atención a los hijos de los unos que a los de los otros: se trata de formar cristianamente a todos los hijos de nobles por igual. Por otro lado, los factores que influyeron en la generación, tanto del primero como del segundo aspecto, son a su vez distintos, aunque sólo parcialmente. En el empeño por cristianizar a los caciques y junto con ellos a todos los nobles indígenas, el esfuerzo realizado por educar cristianamente a sus hijos no era sino una sabia anticipación de lo que más tarde, en caso contrario, hubiera sido necesario realizar.

El presente aspecto, sin embargo, no hace más que formar parte de otro método de proyección más amplia, considerado extensivamente. El que consistía en educar desde su infancia en un sentido cristiano a los que una vez adultos se quería que formaran parte del cristianismo. No pudiéndose extender esta educación desde un principio a todos los niños indígenas indistintamente, se restringió de propósito a solos los de familias nobles. Esto no aminora el valor de método vertical en el que lo incluímos. Lejos de ello, la constatación del hecho contribuye a hacerlo subir de punto, porque si los misioneros, encontrándose en libertad para escoger, seleccionaron a los hijos de la aristocracia, fué porque previeron que eran los nobles, y no los plebeyos, los llamados a influir en la masa de los indios.

Este último detalle nos explica la trayectoria cronológica que siguió el presente método. A un período de ensayos sucede una etapa de pleno florecimiento, para más tarde llegar casi a desaparecer el método por haberse convertido en posible la extensión a todos los niños indígenas de esta educación cristiana.

Primera etapa: comienzos

La primera idea de colegios para la educación en el cristianismo de los niños nobles parece deberse atribuir a los misioneros franciscanos de la

Española. Estos, en efecto, tan pronto como en 1503 solicitaron licencia del gobernador Ovando, y la obtuvieron, para recoger en sus dos casas de Vera Paz y La Vega algunos niños hijos de caciques y potentados indígenas, si bien su número no alcanzara ni siquiera una docena [61]. Allí se les enseñaba a leer y escribir; pero, de estar al testimonio de Las Casas que es quien nos suministra estas noticias, su educación religiosa se descuidaba por completo. Siendo ésta la única referencia que sobre estos colegios poseemos, de la versión del dominico no podría prescindirse, pero quizá en lo último que afirma se deje llevar del negro pesimismo con que enfoca toda la obra misional de este tiempo en la Española. Su tesis es demostrar que entonces, bajo este aspecto, allí nada se hacía, y, para corroborarlo, no tiene empacho en decir que hasta los franciscanos se descuidaban en esto. La aseveración es tanto más improbable cuanto que él mismo dice que los religiosos eran ejemplares, y parece imposible que ellos tuvieran en sus casas a los niños y nos les enseñasen la doctrina cristiana. Sabemos, por otra parte, que Enriquillo, el cabecilla indígena que dieciséis años más tarde se había de insurreccionar contra los españoles, era por este tiempo un niño y se educó en el colegio de los franciscanos de Vera Paz. Ahora bien, transcribiendo las palabras del mismo Las Casas, «salió de la doctrina de los religiosos hecho hombre» y «en costumbres asaz doctrinado» [62]. Es de suponer que Enriquillo no sería una excepción.

Esta idea de los franciscanos tuvo en adelante grande aceptación y había de ser la generadora de toda una serie de colegios de esta clase fundados a lo largo de toda la centuria.

Sin salirnos todavía de la Española, en 1512 la idea fué ya recogida por los dominicos, quienes la intentaron modificar en algo, aunque, al parecer, sin resultado. La modificación consistió en que, en lugar de fundar colegios de nobles en la Isla, proyectaron erigir uno en Sevilla, el cual sería sostenido económicamente por el Arzobispo Diego de Deza y al que, por primera vez, se enviarían quince muchachos nobles, para ser suplantados por otros transcurrido cierto lapso de tiempo [63]. Si el proyecto se llevó o no a la práctica lo desconocemos, pero el hecho de que el historiador dominico que nos da cuenta del plan nos lo presente sólo como una resolución tomada por Pedro de Córdoba y Antonio de Montesinos, y, después de expuesto el proyecto, nada nos diga sobre su realización en la práctica, da lugar a pensar en un sentido negativo.

Se llevara o no a cabo este plan de los dominicos, la existencia del proyecto no parece haber llegado a conocimiento del Rey Católico. O, si llegó, parece no haber resultado de su agrado, ya que en los últimos días

---

[61] Las Casas, *Historia de las Indias*, II, 249.

[62] Las Casas, *Historia de las Indias*, II, 249; III, 259.

[63] Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 278; Herrera, *Historia general*, III, 339.

de 1512 la Junta de Burgos preceptuó, sin hacer referencia ninguna a este proyecto de los dominicos, que todos los hijos de caciques de la Española inferiores a trece años de edad fuesen entregados a los franciscanos de la Isla. Estos debían impartirles instrucción intelectual y religiosa por un espacio de cuatro años a cada uno [64]. Se trata a todas luces de los dos colegios de Vera Paz y La Vega, que para esta época llevaban ya diez años de existencia.

Fuera de la Española, la idea se intentó también llevar a cabo en Puerto Rico, puesto que en 1511 el Rey se dirigió a los gobernadores de la Isla con el fin de que imitasen lo que se hacía en Santo Domingo [65]. Dos años más tarde hizo extensiva a Puerto Rico la Cédula dirigida en 1513 a la Española. Sin estar de acuerdo con lo que alguien nos dice de que esta Cédula de 1513 no se refería a las Antillas en general, sino que fué una disposición específica para Puerto Rico, compartimos su opinión de que probablemente ni ésta ni la de 1511 se pudieran llevar a efecto. Por una parte, el estado revuelto de la colonia por estos mismos años y el hecho de que muy probablemente no había allí todavía convento alguno franciscano conducen a la conclusión de que ambas Cédulas no consiguieron lo que en ellas se preceptuaba [66].

Este intento de trasplantar a Puerto Rico lo que se hacía en la Española nos indica con suficiente claridad cuán bien aceptada fué la idea de la fundación de estos colegios. Otro dato viene a corroborar esto mismo.

---

[64] ALTAMIRA, *El texto de las Leyes de Burgos de 1512*, en *Revista de Historia de América*, nro. 4 (1938) 35. Herrera (*Historia general*, III, 345) y Remesal (*Historia de Chiapa y Guatemala*, 278) dicen el primero que un mandato como éste era una de las conclusiones a que se llegó en la Junta de Valladolid de 1513, y el segundo que este mismo año el Rey promulgó un precepto como el que resumimos en el texto. Probablemente Remesal se refiere también a la Junta de Valladolid, y tanto él como Herrera consideran como decidido en la Junta de Valladolid lo que realmente se acordó en la de Burgos, celebrada un año antes que aquélla, es decir, en 1512. De hecho, Herrera dice que las conclusiones a que se llegó en la Junta de Valladolid fueron treinta y cinco, cuando en realidad éste es el número total de los acuerdos tomados en la de Burgos. Por otra parte, Las Casas, que transcribe las resoluciones tomadas en la Junta de Valladolid, no hace referencia ninguna a la educación de los hijos de caciques (*Historia de las Indias*, II, 492-4).

[65] *Instrucción a los gobernadores de Puerto Rico*, Tordesillas 2 de julio de 1511, en CDIA, XXXII, 217; y 25 de julio de 1511, en CDIU, V, 278-9.

[66] La Cédula es de 23 de enero de 1513 y la reproduce A. C. MENDOZA, *Historia de la educación en Puerto Rico*, Washington 1937, 17.

Nos apoyamos para disentir de la opinión de Mendoza, según el cual la Cédula de 1513 fué dirigida exclusivamente a Puerto Rico (*Ibid.*, 18-9), en el hecho de que Remesal la aduce como dirigida a la Española, y Herrera la considera como de alcance general para todo lo entonces descubierto, es decir, las dos islas de la Española y San Juan. Es conocida la costumbre de la Corona de enviar ejemplares de una misma Cédula a diversas partes de Indias, dirigiéndolas específicamente a cada lugar, pero siempre con idéntico texto, con el único cambio de los nombres de personas y lugares geográficos.

Cuando los misioneros dieron el paso de las Antillas a Tierra Firme, tanto los franciscanos como los dominicos, cada cual en su convento, recogieron los hijos de caciques y nobles y durante los años que allí permanecieron, es decir, entre 1516 y 1519, se dedicaron a su formación. Una insurrección de los indígenas les obligó a abandonar la tierra, y con ello los colegios dejaron de existir [67].

Con esta expulsión de los misioneros de Cumaná se cierra el período embrionario de la fundación de estos colegios. Se trata de un período en el que la educación cristiana de los hijos de familias nobles era una parte muy importante, sin duda alguna, del apostolado de los misioneros, pero que, no obstante su trascendencia, aparece en cierto sentido solamente como yuxtapuesta al conjunto de la empresa misional.

Segunda etapa: florecimiento

Con la llegada de los franciscanos a Nueva España se inicia una segunda etapa. Se caracterizará porque la educación de los niños nobles en los colegios adquirirá en ella una categoría especial y autónoma dentro del sistema misional. Hasta tal punto que habrá misioneros cuyo papel consistirá en dedicarse casi exclusivamente a la educación de estos niños. Supera por lo tanto a la primera no sólo en organización, sino también en amplitud, así numérica como geográfica.

Es en esta etapa donde el apostolado de los niños va a alcanzar su cénit, para, después de permanecer algunos años en la cumbre, decaer sensiblemente, hasta el grado de dejar casi de existir con el fin específico con que fué iniciada.

Para no incurrir, sin embargo, en un error de perspectiva, es necesario tener en cuenta que esta sucesión de cénit-ocaso en la labor educativa de los hijos de caciques y principales no sigue, porque no puede seguir, una trayectoria de ascenso-descenso simultánea cronológicamente en todas las partes de Indias. Ella va del brazo con la entrada sucesiva de los misioneros en cada región, y alcanza su máximo auge en cada una de ellas durante un período que arranca de ésta, no superior, en general, a una veintena de años. Cuando luego, sucesivamente también, la obra misional se va afianzando en las diversas partes de Indias, en conformidad con el retraso en el orden del tiempo con que fué penetrando en las misiones, la educación de los nobles va perdiendo su carácter de urgencia y, en una después de otra, va también decayendo.

En esta segunda etapa, la Nueva España ocupa entre todas las demás regiones de Indias la primacía no sólo en el tiempo, sino también en la

---

[67] López de Gomara, *Historia general de las Indias*, en BAE, XXII, 204.

intensidad con que la educación de los niños nobles se llevó a efecto. En concreto, la ciudad de México representa el epicentro tanto con relación a la Nueva España como a las regiones limítrofes.

Apenas llegaron los franciscanos a México, habiendo observado cómo los indios «criaban a los muchachos y muchachas en los templos y allí les disciplinaban y enseñaban la cultura de sus dioses y la sujeción a la república» [68], decidieron ellos adoptar este mismo sistema. Obtuvieron al efecto que Hernán Cortés preceptuara que, dentro del ámbito de veinte o cuarenta leguas alrededor de la ciudad, se enviasen al convento de San Francisco todos los hijos de caciques y principales, con el fin de que en él aprendieran la doctrina. El fruto del mandato fué que se entregaran a los franciscanos alrededor de un millar de niños nobles [69]. Como corría el peligro de que, dada la natural suspicacia y repugnancia por parte de los padres, éstos se resistiesen a enviar sus hijos a los religiosos, el mismo Hernán Cortés preceptuó a los encomenderos que en adelante fuesen ellos quienes se encargasen del fiel cumplimiento del mandato. En aquellas regiones en las que no hubiera convento de franciscanos, el mismo Conquistador de Nueva España proveyó que dichos niños fuesen entregados bien al sacerdote encargado de la aldea, bien a una persona seglar que los alcaldes y regidores tenían obligación de señalar para que se ocupase de la educación cristiana de estos hijos de nobles [70].

---

[68] SAHAGÚN, *Historia general*, III, 81-2; ZUMÁRRAGA *Instrucción a Fr. Juan de Osseguera y Fr. Cristóbal de Almazán, sus procuradores en el Concilio Universal*, s. f., en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 494.

Merece hacerse resaltar la sabia acomodación de los franciscanos a las costumbres que los indígenas tenían en este punto anteriormente a su llegada, y cómo supieron aprovecharse de las mismas en beneficio del cristianismo. Si en las demás partes de Indias la fundación de colegios para nobles obedeció o no a este sentido de acomodación es un detalle que no se nos especifica, si bien su probabilidad no debe excluirse. Lo que sí parece cierto es que también en el Perú los Incas observaban la misma costumbre que se practicaba en México. Valera nos dice, en efecto, que estos Emperadores, conquistada una región determinada, tenían por sistema trasladar al Cuzco el cacique principal de ella, juntamente con sus hijos, a fin de que se impusieran en la lengua, costumbres y religión de sus vencedores. Después de haber recibido la conveniente instrucción se les remitía a su lugar de origen para que propagasen las nuevas ideas entre sus vasallos (VALERA, *La Historia de los Inkas*, 97). Teniendo en cuenta que Valera escribe a finales de siglo, es decir, cuando la institución de colegios de nobles había decaído grandemente en el Perú, quizá pudiera interpretarse este pasaje como un velado llamamiento a los misioneros para que imitasen el proceder de los Incas. O también una velada queja de que para entonces se hubiera desistido ya de hacerlo.

[69] GANTE, *Carta a Felipe II*, 23 de junio de 1558, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 221-2.

[70] CORTÉS, *Ordenanzas de buen gobierno para los vecinos y moradores de Nueva España*, Tesmistlan 20 de marzo de 1524, en CDIA, XXVI, 141-2.

Según estas mismas *Ordenanzas*, en los repartimientos de más de dos mil indios los encomenderos tenían la obligación de sostener en ellos un sacerdote; en los

Este es el punto de partida de la floración de colegios, que en seguida veremos brotar en todas las partes de Indias. El antecedente puesto en Nueva España va a ser la pauta (en ocasiones hasta el modelo que se intentará copiar expresamente) de lo que en adelante se realizará durante los años centrales del siglo XVI [71].

Si por su poca trascendencia en la práctica prescindimos de aquellos casos en los que, para la mejor educación de los hijos de familiar nobles, se determinó que algunos de ellos fueran enviados a España [72], y por su

---

inferiores a este número bastaba que hubiese uno para cada dos o tres. Teniendo esto en cuenta, la educación de los niños nobles correspondía, según estas *Ordenanzas*, en primer lugar al sacerdote cuando lo había. Aun habiéndolo, en el pueblo donde residía el encomendero la educación podía correr a cargo de una persona seglar. Necesariamente corría a cargo de ésta en las aldeas donde no residía sacerdote. Todo esto se entiende cuando en los alrededores no había convento de religiosos.

[71] Testimonios expresos de que lo realizado en otras partes de Indias se hizo a imitación de lo llevado a cabo anteriormente por los franciscanos de México, sólo tenemos dos: uno respecto de los colegios franciscanos de Yucatán (MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 665), el otro respecto del colegio franciscano de Quito, si bien en éste, a diferencia de lo que se hacía en los de Nueva España, se admitían también en él a niños mestizos (F. MORALES, O. F. M., *Carta a S. M.*, 22 de septiembre de 1552, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 4, 218). A pesar de esta penuria de testimonios, no juzgamos improbable que los frutos recogidos en la capital de Nueva España mediante el método iniciado en ella por los franciscanos sirviera de punto de referencia a los demás misioneros, aun a los extraños a esta Orden, para obrar de modo idéntico. En el último capítulo de esta obra tendremos ocasión de ver cómo la Nueva España era, en muchos aspectos, el punto de comparación con el que se relacionaban las demás misiones de Indias.

[72] En 1520, Gil González Dávila tenía propósito de enviar, para que se educasen en conventos de Castilla, a los hijos de caciques cuyos padres encontrase dispuestos a cederle en la expedición que proyectaba a la Mar del Sur. Los pequeños debían ser menores de ocho años (G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Carta a S. M.*, Darién 12 de julio de 1520, en *Colección Somoza*, I, 79). En 1526 se expidió una Cédula para todas las Indias descubiertas, preceptuando que en cada región se escogieran doce indios hijos de principales con el fin de ser traídos a España, donde en un convento recibirían educación cristiana, y luego, de vuelta a su patria, pudiesen colaborar en su cristianización (*Real Cédula al Gobernador y oficiales de la Isla Fernandina*, Granada 9 de noviembre de 1526, en CDIU, I, 360-1. El ejemplar dirigido a la Española, véase *Ibid.*, IX, 254-5. El dirigido a Nueva España, en el que el número de indios a enviar se hace ascender a veinte, se encuentra en PUGA, *Provisiones*, 21r). En Nueva España los franciscanos comenzaron de hecho a recoger los niños, pero ante los temores y lamentos de sus padres se vieron obligados a desistir y dar cuenta de las dificultades al Emperador (MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 482; TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 261-2). No obstante ello, en 1533 se educaban en el convento de San Francisco el Grande de Madrid un hijo de Moctezuma, cierto sobrino suyo y el hijo de un cacique de Nueva España (*Carta de S. M. a la Audiencia de México*, 20 de abril de 1533, en PUGA, *Provisiones*, 85v). También desde la Florida, a fines de siglo, Menéndez de Avilés envió cinco indios a España, los cuales se educaron en el colegio de la Compañía de Jesús de Sevilla (*Monum. Antiquae Floridae*, 213, 322-3, 324 nota 27; 360, 542). Uno de estos indios fué bautizado con toda solemnidad en Sevilla en 1573 (M. MARCO, S. I., *Carta al P. Everardo Mercuriano*, de a bordo 17 de enero de 1574, *Monumenta Peruana*, I, 596-7).

existencia efímera y escasos resultados dejamos también de lado los esfuerzos que, sobre todo los franciscanos de México, hicieron para fundar colegios de niñas nobles con el fin de que ellas hiciesen apostolado entre el sexo femenino [73], podremos observar que la educación de los hijos de caciques y principales en las demás partes de Indias siguió más o menos de cerca los pasos que previamente se habían dado en este sentido en el corazón de Nueva España.

Al igual que aquí, tenemos, en efecto, que también en otros puntos se comisionó a los encomenderos que fuesen ellos a cuyo cargo corriese la educación de los niños cuando en la región no existía aún convento alguno de religiosos a quienes se pudiese comisionar. En este sentido, el dominico Tomás Ortiz, Protector de los indios de Santa Marta, les impuso a los encomenderos en 1530 la obligación de atender en aquella ciudad a la

---

[73] En 1526 se le propuso al Consejo de Indias enviar a Nueva España algunas mujeres honradas para que educasen en el cristianismo a las hijas de la aristocracia indígena. La proposición era nueva para el Consejo, pues sus oficiales confesaron que nunca habían platicado sobre ello (SCHAFER, *El Consejo*, II, 257). Cuatro años más tarde, en 1530, el Protector de los indios de Santa Marta, Fr. Tomás Ortiz, ordenó que cada matrimonio de nobles indígenas de la región entregase una o dos hijas para que recibiesen una instrucción especial en el colegio o escuela que cada encomendero tenía obligación de sostener para los indios de su repartimiento (T. ORTIZ, O. P., *Ordenanzas para el tratamiento y doctrina de los indios encomendados*, hacia 1530, en FRIEDE, *Documentos inéditos*, II, 97). En 1532, los franciscanos de México hicieron una fervorosa apología de cuatro princesas íntimamente relacionadas con Moctezuma, a las cuales deseaban que se les impartiese una educación especial por el fructífero apostolado que hacían entre el sexo femenino de la clase alta (*Relación de la genealogía y linajes de los señores de Nueva España*, 1532, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, III, 281). En 1533 será el mismo Consejo de Indias quien ordenará prestar atención a la educación de las hijas de principales (*Parecer del Consejo de Indias sobre lo que se debe ordenar para el gobierno de ellas*, Madrid 18 de noviembre de 1533, en CDIA, XII, 135); pero para entonces, por obra principalmente de Zumárraga y los franciscanos, en México existía ya desde 1530 un colegio de esta clase, número que había ascendido a ocho o nueve en 1537. Pero a los diez años este método dejó de existir, al parecer, porque las maestras que se llevaron de España para hacerse cargo de estos colegios vieron mejores posibilidades de vida en otros menesteres y por lo mismo abandonaron éste. Algunas, incluso, se disiparon algún tanto en su primitivo fervor. (Véase, al respecto, *Real Cédula al Presidente y oidores de la Audiencia de Nueva España*, Madrid 12 de julio de 1530, en PUGA, *Provisiones*, 42r; ZUMÁRRAGA, *Carta al Consejo de Indias*, México 24 de noviembre de 1536, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 56-7; *Carta de los Obispos de Nueva España a S. M.*, México 30 de noviembre de 1537, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga*, 491, 495-6, 497; ZUMÁRRAGA, *Instrucción a Fr. Juan de Osseguera y Fr. Cristóbal de Almazán*, s. f., en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 495-6; MOTOLINIA, *Memoriales*, 1541, 192-3; A. ORTEGA, O. F. M., *Las primeras maestras y sus colegios escuelas de niñas en México*, en *Archivo Ibero-Americano*, 31 (1929) 259-276, 365-387. Véase también GARCÍA, *Documentos inéditos o muy raros*, XV, 18-20, 29-30, 33-4, donde se insertan cuatro Cédulas Reales relativas a cuestiones particulares de estos colegios de mujeres, y RICARD, *La conquista espiritual*, 380-3.

Sobre instituciones de esta misma clase en el Perú, véase ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 396-8.

educación de uno a dos indios nobles de cada repartimiento [74]. En 1539, los fundadores de Ciudad Real de Guatemala preceptuaron a los vecinos de la ciudad en posesión de encomiendas que cada uno llevase a su propia casa los hijos de caciques y principales de sus repartimientos, con el fin de impartirles en su domicilio una educación cristiana. El término del cumplimiento del precepto era de treinta días, y se amenazaba a los que no lo cumpliesen con la pena de quince pesos de oro. Los niños no debían ser menores de ocho años de edad [75]. De idéntica manera, en 1543, el Licenciado Vaca de Castro imponía a los encomenderos del Perú que, habiendo religiosos en la ciudad del Cuzco, a ellos les entregaran los hijos de los caciques para la instrucción religiosa de los mismos. En la fórmula de encomienda que les entregaba, y que es donde les imponía tal obligación, Castro distingue además claramente entre los hijos de los caciques y sus criados, ordenando expresamente que éstos los dejaran al servicio de su señor [76]. Respecto de Chile, sabemos que, apenas pacificado el país, los caciques de la ciudad de la Concepción entregaron sus hijos a los encomenderos, para que éstos los iniciaran en el cristianismo [77].

---

[74], Ortiz, *Ordenanzas*, hacia 1530, en Friede, *Documentos inéditos*, II, 96.

De una lectura de las Leyes de Burgos de 1512 podría deducirse que ya en aquel año se impuso a los encomenderos la obligación de educar a los niños de la aristocracia indígena. La redacción, sin embargo, de la ley en cuestión no está clara. Dice así el texto: «... e después los buelvan [los franciscanos a los niños] a las personas que se los dieron e los tenían encomendados e tienen a sus padres para que los tales hijos de casyques muestren a los otros yndios porque muy mejor lo tomarán dellos e sy el tal casyque toviere dos hijos de el vno a los dichos frayles e el otro sea el que mandamos que haga mostrar el [otra redacción dice «a los»] que los toviere en cargo e en encomienda» (Altamira, *El Texto de las Leyes de Burgos de 1512*, en *Revista de Historia de América*, I (diciembre de 1938) 35). El texto se puede interpretar de dos modos: o que el cacique que tuviere dos hijos entregara uno a los religiosos y el otro se dedicara a instruir en el cristianismo a sus iguales, o que el que no se entregaba a los religiosos se entregara a los encomenderos para que éste le enseñara la doctrina cristiana. Nos inclinamos por la última de las interpretaciones porque en la ley aparecen estas tres cosas como ciertas: una distinción entre los caciques que tuvieren más de un hijo, participación de los encomenderos en esta materia de la enseñanza y comisión a los niños adoctrinados de enseñar a los demás. Ahora bien, si uno de los hijos se debía entregar a los encomenderos y éste mismo adoctrinar a los demás, era necesario que él mismo fuera adoctrinado antes por los encomenderos mismos.

En la Instrucción a los Jerónimos, en 1516, se manda que un sacristán enseñe a leer y escribir a los niños indígenas, «especialmente a los hijos de caciques y de los otros principales del pueblo» (CDIU, IX, 63; Las Casas, *Historia de las Indias*, III, 127; CDIA, XXIII, 320). Este precepto con el anterior son dos antecedentes de los que hemos dicho se comenzó a ejecutar en el período de florecimiento de la educación de los hijos de caciques.

[75] Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 278, 331.

[76] La fórmula de la encomienda lleva la fecha de Cuzco 26 de julio de 1543. Véase su texto completo en S. Zavala, *La encomienda indiana*, Madrid 1935, 299-300.

[77] *Carta del cabildo, justicia y regimiento de la ciudad de la Concepción al príncipe D. Felipe*, 15 de octubre de 1550, en Medina, *Colección*, IX, 116.

Esta imposición a los encomenderos de encargarse de la educación de los hijos de familias nobles no era más que una medida circunstancial. En tanto se hacía menester el recurso a ella en cuanto que en la región no existieran todavía conventos de religiosos. Por ello, con toda seguridad, en muchas partes no se sintió la necesidad de llevarla a efecto, porque los religiosos estuvieron presentes en ellas ya desde el primer momento. En las que fué menester practicarla no pudo estar en vigor durante mucho tiempo, porque los religiosos, generalmente hablando, no tardaban en llegar apenas conquistada una región, entregándose ya desde el principio de su llegada a la fundación de los colegios [78].

Sus primeros esfuerzos a este respecto era asegurarse de antemano la asistencia a sus escuelas de aquellos a quienes querían educar. Con este fin se recurrió exactamente a los mismos medios que vimos haberse puesto en práctica en México. En ocasiones, como lo hicieron los franciscanos de Yucatán en 1547, fueron los mismos misioneros personalmente quienes se entrevistaron con los caciques y principales para solicitar de ellos que les entregasen sus hijos para educarlos [79]. Lo más ordinario, sin embargo, no fué ni pudo ser éste el método a seguir. Los padres necesariamente tenían que sentir repugnancia en entregar sus hijos a gentes para ellos todavía desconocidas, cuando ya no se metían de por medio los sacerdotes de los ídolos (como acaeció asimismo en Yucatán), quienes persuadían a los padres de que sus hijos eran llevados a la muerte por los religiosos, o serían hechos esclavos. En estos y semejantes casos era de prever que el abordamiento benévolo de los padres de los niños estaba prácticamente condenado al fracaso.

Era, pues, menester respaldar esta iniciativa de los religiosos, o suplirla cuando ellos no juzgaban eficaz abordar personalmente a los caciques. Por ello en ocasiones se recurrió, como a una medida inicial, a imponer sobre los padres de los niños la obligación de que fueran ellos mismos quienes se vieran compelidos a satisfacer los deseos de los misioneros. En este sentido obró, en 1550, Pedro de Valdivia en Chile, y el Rey ordenó con todo rigor, en 1551, que lo llevasen a la práctica los encomenderos de

---

[78] Así lo afirman expresamente, respecto de los de Nueva España, MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 748; TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 615; TELLO, *Crónica miscelanea*, libro II, 546, 562. Obsérvese que en el Perú, mientras Castro imponía a los encomenderos la obligación de entregar los hijos de los caciques a los religiosos, en 1549 y 1559 el Licenciado La Gasca y el Marqués de Cañete, respectivamente, silenciaron tal obligación en sus fórmulas de encomienda. (Véanse éstas en ZAVALA, *La encomienda indiana*, 300-1). El motivo ocasional a que aludimos en el texto había ya desaparecido para estas fechas.

[79] LIZANA, *Historia de Yucatán*, 50r-v, 52r; LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán*, 259.

Nueva Granada y probablemente los de todas las Indias [80]. Aquí se tropezaba, sin embargo, con dificultades semejantes a las expuestas anteriormente: muchos nobles se mostraban remisos en el cumplimiento del precepto, o lo eludían mediante el envío a los religiosos de niños que no eran sus hijos, sino sus esclavos [81].

Ante estas dificultades, se recurrió a una tercera medida, llamada a ser más eficaz que las anteriores si aquellos a quienes incumbía ponían interés en ejecutarla. Consistió en hacer recaer la obligación de la asistencia de los nobles a los colegios de los religiosos sobre los mismos encomenderos personalmente. Estos eran quienes se debían preocupar y vigilar por que los niños de la aristocracia no quedasen privados de la educación cristiana. De este parecer eran los franciscanos y dominicos de México, y en este sentido abogaron por ello en 1526 [82]. Así lo ordenó también la Corona diez años más tarde a cuantos españoles tuviesen repartimientos en el Perú [83]. Pedro de Valdivia se lo imponía bajo conciencia a cada encomendero de Chile en la misma fórmula jurídica con que le entregaba la propiedad sobre el repartimiento [84]. La dificultad aquí estribaba en que los encomenderos nunca se distinguieron por llevar a la práctica resoluciones que no redundaran en provecho económico propio, y ésta, lejos de aportarles ganancias, tendía más bien a repercutir desfavorablemente en sus intereses, dado el sistema que regía el sostenimiento económico de los colegios.

---

[80] *Real Cédula a los encomenderos de Nueva Granadà, Popayán, Santa Marta y Cabo de la Vela*, Santa Fe 8 de enero de 1551, en ZAMORA, *Hist. de la Prov. San Antonino*, 161.

[81] *Real Cédula a la Audiencia de Nueva España y al Obispo de México*, Toledo 21 de febrero de 1539, en GARCÍA, *El clero de México*, 69-70 (en esta Cédula se reproduce y urge el cumplimiento de otra dada en el mismo sentido al año anterior); MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 138; LANDA, *Relación de Yucatán*, 100; LIZANA, *Historia de Yucatán*, 50v.

[82] *Parecer de los religiosos de San Francisco y Santo Domingo*, 1526, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Colección*, II, 550.

[83] *Real Cédula a los encomenderos del Perú*, Valladolid 20 de noviembre de 1536, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 2, 74, y CDIU, X, 353-4. Véase también V. VALVERDE, O. P., *Memorial a S. M.*, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 2, 20-1. Con la Cédula citada Carlos V no hacía sino confirmar un punto de las *Ordenanzas* que con anterioridad había promulgado ya Pizarro.

[84] Véanse varias de estas fórmulas entregadas entre 1550 y 1562, en MEDINA, *Colección*, IX, 117-8, 396, 398, 411; XXIX, 153.

Como se deduce de las prescripciones a las que se alude en el texto, el envío de los hijos de nobles a los colegios de religiosos, lejos de ser una cosa facultativa, era estrictamente obligatoria. Una excepción la constituyen las *Ordenanzas* de Fr. Tomás Ortiz, en las que el dominico exigía de los encomenderos de Santa Marta atender solamente a la educación de aquellos niños nobles cuyos padres estuvieran dispuestos a entregar voluntariamente con este fin (FRIEDE, *Documentos inéditos*, II, 96-7).

Tomadas aisladamente, ninguna de estas medidas era suficientemente eficaz para conseguir el fin que se pretendía. En conjunto, sin embargo, no se puede negar que proveían a los misioneros de un buen equipo de disposiciones a su favor para realizar sus propósitos educativos. A la mayor o menor eficacia con que los interesados las llevasen a la práctica, y a la circunstancia de que si en muchos casos no se veían ayudados positivamente por ellos, jurídicamente al menos, los misioneros tenían desbrozado el camino, es a lo que hay que atribuir el hecho de que, no obstante todas las dificultades que entrañaba, la fundación de colegios para la educación de los niños nobles se multiplicase a través de todas las regiones de Indias. Superadas las primeras dificultades, la marcha de estas escuelas e incluso su prosperidad estaban prácticamente aseguradas. Ante la selecta educación que se les impartía a quienes las frecuentaban, la inicial suspicacia de los nobles se trocó en entusiasmo, y, lejos de esconder sus hijos o suplantarlos por otros, ellos mismos eran los que más se interesaban por que los suyos propios no quedasen privados de la educación. Los colegios no tardaron en encontrar su mejor sostén en los padres de los niños [85].

Aun en la imposibilidad de presentar en cifras exactas el número de colegios que llegaron a funcionar, parece poderse emitir el juicio de que éste fué discreto y en determinadas regiones positivamente abundante. Si, partiendo de la parte más septentrional de cuanto en el siglo XVI se llegó a misionar, recorremos las Indias en sentido geográficamente descendente, ya en Sinaloa y Sonora nos encontramos con que a fines de la centuria los jesuítas sostenían tres colegios, uno en Tepotzotlan, otro en la villa de Sinaloa y un tercero en Durango. Dichos colegios no estaban ciertamente destinados en exclusiva para los hijos de caciques, pero eran éstos los que, de hecho, constituían la mayor parte de los educandos [86]. De la misma manera, los jesuítas de la Florida, debido a que allí no estaba todavía el ambiente suficientemente sosegado, en los años posteriores a 1567 trabajaron por la fundación de otro en La Habana, si bien, obedeciendo a circunstancias externas a los misioneros, no llegara a prosperar [87]. Si, aban-

---

[85] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 138, 218; PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 724; LANDA, *Relación de Yucatán*, 100; LIZANA, *Historia de Yucatán*, 50v; LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán*, 259.

[86] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 99-100, 144, 732. Estos mismos misioneros sostenían otro en la ciudad de México (*Ibid.*, 736), pero parece que no etaba erigido con miras a la cristianización en el sentido en que la entendemos aquí. Sobre estos colegios y algúnos otros de diverso matiz que fundaron los jesuítas en Nueva España, véase J. V. JACOBSEN, S. I., *Educational Foundations of the Jesuits in Sixteenth Century New Spain*, Berkeley 1938.

[87] *Relación anónima de la visita que Pedro Menéndez de Avilés hizo en Sevilla a los misioneros de la Florida*, Sevilla 16 de diciembre de 1567, en *Monum. Antiquae Floridae*, 217, 547; P. MENÉNDEZ DE AVILÉS, *Carta a San Francisco de Borja*, Madrid

donada esta misión por los religiosos de la Compañía, los franciscanos al suplantarlos fundaron también colegios o no, es difícil asegurarlo. Existe, sin embargo, el dato de que al que más tarde iba a ser cacique D. Juan le dieron efectivamente una educación especial, lo que hace sospechar que tampoco los franciscanos descuidaron en la Florida este aspecto del apostolado [88].

Entre los chichimecas, siempre levantiscos y poco seguros, quizá los franciscanos no llegaran a fundar centros educativos para niños nobles, pero el italiano Fr. Francisco de Favenza no se arredró por ello, sino que recogía cuantos niños le era posible y los enviaba al colegio adjunto al convento franciscano de Zinepécuaro (Michoacán), para que se educaran en él [89].

En Michoacán ciertamente existían colegios. Además de la noticia sobre el de Zinepécuaro, sabemos que hacia mediados de siglo se estaba fundando uno de carácter mixto, es decir, destinado para españoles e hijos de principales indígenas [90]. Aún más, consta que cada convento franciscano de aquella región tenía adjunta al edificio una escuela de niños [91]. Teniendo en cuenta la evolución del presente método, en virtud de la cual con el correr de los años estos centros educativos para hijos nobles se transformaron en escuelas para la educación de todos los niños indígenas, nada impide suponer con probabilidad que las escuelas elementales de que se nos habla en Michoacán eran en un principio muchas de ellas colegios para los niños de la aristocracia. De todas maneras, esta región no era sino una provincia de la Nueva España, y sabemos que aquí había en todos los pueblos edificada una escuela en la que se educaban los hijos de los indios más principales [92].

---

18 de enero de 1568 (*Ibid.*, 231-2); D. Avellaneda, S. I., *Carta al mismo*, Sevilla 11 de marzo de 1568 (*Ibid.*, 270); Rogel, *Carta al mismo*, La Habana 10 de noviembre de 1568 (*Ibid.*, 334); J. B. de Segura, *S. I., Carta al mismo*, La Habana 18 de noviembre de 1568 (*Ibid.*, 360); Menéndez de Avilés, *Carta al mismo*, Sevilla 10 de enero de 1571 (*Ibid.*, 482); A. Sedeño, S. I., *Carta al mismo*, Santa Elena 8 de febrero de 1572 (*Ibid.*, 511); J. Nadal, S. I., *Carta al P. Antonio Sedeño*, Roma 20 de junio de 1572 (*Ibid.*, 517); J. de la Carrera, S. I., *Carta al P. Bartolomé Pérez*, Puebla de los Angeles 1 de marzo de 1600 (*Ibid.*, 548-9); Rogel, *Relación de la misión de Florida*, 1607-1611 (*Ibid.*, 609). Véase también G. J. Keegan-L. Tormo Sanz, *Experiencia misionera en la Florida* (siglos xvi y xvii), Madrid 1957, 239-241.

[88] López, *Carta a Felipe III*, San Agustín de la Florida 8 de marzo de 1599, en *Archivo Ibero-Americano*, 1 (1914) 364.

[89] Zumárraga *Parecer al Virrey de Nueva España*, hacia 1536, en García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 151.

[90] Mendoza, *Avisos para su sucesor*, en CDIHE, XXVI, 307.

[91] Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 418; Tello, *Crónica miscelanea*, libro II, 652, 678.

[92] Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 418; Torquemada, *Monarquía indiana*,

Parte de la Nueva España formaba asimismo la provincia de Yucatán. Lo que se nos dice de ella viene a corroborar la aserción que acabamos de asentar. En 1531, apenas llegó a ella el franciscano Jacobo de Tastera, intentó fundar un colegio en Champoton, si bien el mal comportamiento de los colonos españoles le obligara a cejar en su empresa y emprender el regreso a México, de donde había partido [93]. Más tarde, Fr. Juan de Herrera consiguió hacer prosperar uno en Campeche [94].

Que en Guatemala los había también se deduce de que, como antes dijimos, se encargaron los encomenderos de la educación de estos niños mientras en la región no hubiera conventos de religiosos. Es de suponer que, una vez fundados éstos, fueran los misioneros quienes se preocuparan de la educación. De todas maneras, los mercedarios ciertamente los tenían tanto aquí como en Honduras [95].

Sin salirnos de la América Central, con fecha de 1533, Francisco de Castañeda, Gobernador de Nicaragua, preceptuó a los encomenderos de la provincia que en el término de quince días enviaran a los franciscanos de la ciudad de León los niños que hubiera en sus encomiendas. La orden debía ser cumplida bajo la multa de cincuenta pesos de un marco oro [96].

III, 111. Véase también J. Castro Seoane, O. de M., *La expansión de la Merced en la América colonial*, en *Missionalia Hispanica*, 1 (1944) 89.

Aunque exceda los límites de nuestro estudio, sobre la labor educacional realizada por los franciscanos en Nueva España, véase P. J. Barth, O. F. M., *Franciscan Education and social Order in Spanish North America (1502-1821)*, 2 ed., Chicago 1950.

[93] Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 380; López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, 104.

[94] Landa, *Relación de Yucatán*, 96-7, 100; Lizana, *Historia de Yucatán*, 47v-48r; 49v-50v, 52r; López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, 104, 255-6; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 217; Torquemada, *Monarquía indiana*, III, 29.

[95] Véase Castro Seoane, *La expansión de la Merced*, en *Missionalia Hispanica*, 1 (1944) 89.

[96] F. de Castañeda, *Orden para los encomenderos de Nicaragua*, León de Nicaragua 30 de agosto y 9 de noviembre de 1533, en *Colección Somoza*, IV, 507-9. (Se trata de dos preceptos distintos, el segundo de los cuales urge el cumplimiento del primero, ya que algunos encomenderos se mostraban remisos en llevar aquél a la práctica: *Ibid.*, 510-2).

Aunque en ninguno de estos preceptos se diga expresamente tratarse de hijos de caciques y nobles indígenas, con toda probabilidad eran sólo éstos los que caían bajo él. El Gobernador, en efecto, preceptuaba a los encomenderos de una manera general que enviasen a los franciscanos los niños de sus encomiendas. Ahora bien, en la lista de encomenderos que señala nominalmente a la mayor parte de ellos les impone la obligación de enviar un sólo niño, a otros dos y a la minoría tres (*Ibid.*, 507-9). Teniendo en cuenta el ambiente predominante en Indias, es natural que de seleccionar a alguno se eligiesen a los procedentes de la aristocracia.

Respecto de estos mismos preceptos de Castañeda, es interesante anotar que ellos obedecieron a la iniciativa del guardián de los franciscanos, que fué quien solicitó los niños para educarlos (*Ibid.*, 509). Por otra parte, en 1533 existían ya en León de Nicaragua conventos de dominicos y mercedarios (*Ibid.*, III, 9). Sin embargo, el Gobernador no menciona sino a los franciscanos.

Cinco años más tarde, en 1537, la Corona ordenaba al Gobernador de esa misma provincia que se procurase edificar una casa con el fin de que sirviera de escuela para la educación de los niños de la aristocracia. Tiene de particular el precepto que la casa en cuestión debía construirse junto a la Catedral. Esto quiere decir que no estaría a cargo de los religiosos, como la mayoría de ellas, sino bajo la dirección del clero secular [97].

En la región de Panamá, ya en 1535, había sido dispuesto por Pizarro que los hijos de los caciques y principales fuesen entregados a los religiosos, cosa que, sin embargo, no se pudo llevar a cabo por la escasez de éstos [98]. Tampoco en la región limítrofe de Cartagena de Indias pudo prosperar, algunos años más tarde, el intento de fundar un colegio de esta clase y entregarlo a los dominicos. La idea partió de Jerónimo de Loaysa, cuando era Obispo de la ciudad mencionada; pero su traslado a la sede de Lima y ciertas dificultades de orden económico impidieron la realización del proyecto [99]. Estos intentos, aunque frustrados, nos dejan entrever la atención que los misioneros prestaban a esta faceta del apostolado entre los indios. Tal vez sus esfuerzos en este sentido fueran a veces un tanto prematuros y por ello destinados al fracaso. Pero con el tiempo verían realizados sus proyectos de educación. Tal sucedió al menos en la actual Colombia. Si bien la idea del colegio de Cartagena en un principio no se pudo conseguir que cristalizara, en 1551 las circunstancias eran ya otras, puesto que, en mayor o menor número, existían colegios a través de toda Nueva Granada y, al igual que en Nueva España, adjuntos a cada convento de religiosos [100].

---

[97] *Real Cédula al Gobernador de Nicaragua*, Valladolid 24 de noviembre de 1537, en *Colección Somoza*, V, 243-4.

No deja de ser algún tanto extraña esta Cédula al hablarse en ella de la construcción de una escuela junto a la Catedral cuando en el mismo León de Nicaragua, donde estaría edificada ésta por ser entonces aquella ciudad la capital de la provincia, acabamos de ver cómo los franciscanos habían fundado recientemente un colegio. Si es que éste no bastaba, lo más natural hubiera sido encomendar la nueva escuela a los dominicos o mercedarios.

Fuera del Perú, al que más abajo haremos referencia, la educación de los hijos de nobles parece haber corrido casi exclusivamente a cargo de religiosos, y de entre éstos, más particularmente al de los franciscanos. En 1535, Carlos V autorizó a los canónigos y dignidades de la Iglesia de Oaxaca para dedicarse a la instrucción de los niños indígenas, sin perder por ello los honorarios a que por su oficio tenían derecho (*Real Cédula al Obispo de Oaxaca*, Madrid 22 de abril de 1535, en García, *Documentos inéditos o muy raros*, XV, 36-7). Puesto que en 1535 sólo se acostumbraba a impartir educación a los nobles, cabe suponer que los canónigos dedicarían su atención preferentemente a éstos.

[98] T. de Berlanga, O. P., *Carta a S. M.*, 1535, en J. A. Garcés, *Colección de documentos inéditos relativos al Adelantado Capitán D. Sebastián de Belalcázar*, 1535-1565, Quito 1936, 13, 24.

[99] Zamora, *Hist. de la Prov. San Antonino*, 75.

[100] *Real Cédula a los encomenderos de Nueva Granada, Popayán, Santa Marta y*

Exactamente lo mismo sucedía en el Perú, donde ya vimos cómo en 1536 Carlos V preceptuó a los encomenderos que llevaran los hijos de los caciques y principales a los conventos de religiosos. Estos ya desde el primer momento se entregaron a la práctica de dicha clase de apostolado. Ejemplos de ello los tenemos en los franciscanos, quienes en 1548 habían recogido a dos de los hijos de Atahualpa y los educaban en su convento de Quito [101], y más tarde en cada doctrina erigieron una escuela para los hijos de familias nobles [102]. O también en el caso del dominico Tomás de San Martín, quien hacia 1551 tenía ya fundadas personalmente sesenta escuelas para hijos de principales [103]. Ni fueron solamente los religiosos quienes en sus conventos atendían a esta labor educativa. Todo doctrinero, fuera religioso o del clero secular, venía obligado por precepto del primer Concilio de Lima a tener en el pueblo principal de su jurisdicción una escuela de nobles en la cual recibirían educación cristiana los hijos de principales existentes dentro de los límites de su doctrina [104]. El precepto fué renovado por el Arzobispo Zapata en 1576 para su archidiócesis de Bogotá. Cada misionero debía educar continuamente un promedio de veinte niños [105].

Estos colegios-escuela que vemos existentes en todas las regiones de Indias en todas tenían también, salvo pequeños matices, las mismas características.

Si exceptuamos aquellos casos, ya señalados, en los que la intranquilidad política de la región aconsejaba erigir los colegios fuera de los límites de las mismas, éstos estaban bien adosados al convento, aunque formando pabellón o al menos habitación aparte, bien completamente separados, aunque no lejanos de él [106]. Esto último parece ser lo menos frecuente.

Cabo de la Vela, Santa Fe 8 de enero de 1551, en ZAMORA, *Hist. de la Prov. San Antonino*, 161.

[101] *Real Cédula al Lcdo. La Gasca*, Valladolid 16 de mayo de 1548, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 4, 153; MORALES, *Carta al Consejo de Indias*, Quito 22 de septiembre de 1552 (*Ibid.*, 218).

[102] TIBESAR, *Franciscan beginnings*, 83.

[103] MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos*, 83.

[104] MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 52.

Sobre las escuelas del Perú, véase también ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 389-396, si bien el autor no distinga suficientemente las escuelas-colegios para hijos de caciques de las escuelas primarias para los plebeyos.

[105] ZAPATA, *Catecismo e Instrucciones*, 269r-v.

[106] J. GARCÉS, O. P., *Carta al Papa*, Tlaxcala, s. f., en DÁVILA PADILLA, *Hist. de la Prov. de México*, 161; GANTE, *Carta a Felipe II*, 23 de junio de 1558, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 221; SAHAGÚN, *Historia general*, III, 82; MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 418; TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 111; LANDA, *Relación de Yucatán*, 100; V. VALVERDE, O. P., *Memorial a S. M.*, s. f., en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 2, 21; PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 732.

Landa añade que en Yucatán los niños de cada villa vivían separados entre sí, aun dentro del mismo recinto del colegio.

Su construcción parece que corría a cargo de los indios, al menos en cuanto a la mano de obra [107]. El sostén económico de los mismos recaía también sobre los indígenas. Todos los plebeyos de la aldea a la que pertenecían los niños tenían obligación de concurrir con su aportación de vituallas al sostenimiento de cuantos procediesen de la aldea. Naturalmente, los padres de los educandos no estaban exentos por ello de su contribución personal, si bien el peso de la sustentación recaía sobre la masa de los plebeyos por la imposibilidad en que se encontraban sus padres de atenderlos suficientemente. Como compensación parece que se les hacía un descuento sobre el tributo que tenían que entregar a los encomenderos [108]. En ocasiones, el Rey aportaba personalmente alguna cantidad pecuniaria [109].

El número de niños que recibía educación en cada colegio variaba, por el contrario, bastante. Los jesuítas, en su colegio de Zapotzotlan, no tenían

---

[107] Landa (*Relación de Yucatán*, 100) nos dice que cada pueblo constituía la parte de edificio que correspondía a los niños que procedían de él.

[108] *Real Cédula para los encomenderos del Perú*, Valladolid 20 de noviembre de 1536, en CDIU, X, 354; *Capítulos de la Junta eclesiástica de 1539*, en García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 129; Tello, *Crónica miscelanea*, libro II, 652, 678; Morales, *Relación a S. M.*, 1545, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 3, 73.

Una excepción respecto del particular la encontramos en el colegio de los franciscanos de León de Nicaragua, en el cual eran los encomenderos quienes tenían que cargar con el sustento de los alumnos (Castañeda, *Orden para los encomenderos de Nicaragua*, León 30 de agosto y 9 de noviembre de 1533, en *Colección Somoza*, IV, 509, 512). Asimismo a los hijos de Atahualpa que educaban los franciscanos en Quito los sostenían los mismos religiosos por carecer aquéllos de todo medio de vida (*Real Cédula al Lcdo. La Gasca*, Valladolid 16 de mayo de 1568, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 4, 153).

A la repercusión sobre las entradas de las encomiendas hay que atribuir la ojeriza con que los encomenderos veían estos colegios. El de Cartagena de Indias, proyectado por Jerónimo de Loaysa, fracasó por la oposición de éstos. Los franciscanos de México se vieron en tal penuria económica en 1536, que tuvieron que salir a pedir limosna para poder hacerse con utensilios de escritorio para sus colegios (Zumárraga, *Carta al Consejo de Indias*, México 24 de noviembre de 1536, en Cuevas, *Documentos inéditos*, 56). También en Nueva España, la Corona se vió obligada a reconvenir a ciertos encomenderos en 1526 porque no permitían a los indios de sus encomiendas trasladarse desde la villa donde residían a la ciudad de México para amasarles el pan con que se sustentaban los niños de los colegios de franciscanos (*Real Cédula a la Audiencia de Nueva España*, Toledo 10 de agosto de 1529, en CDIU, IX, 423-4). Hacia 1538, estos mismos franciscanos parece que se encontraban algún tanto desanimados en la labor educativa que ejercían, no obstante los buenos frutos que de la misma recolectaban. Tal vez haya que buscar en la oposición que por intereses económicos les hacían los encomenderos la causa del desaliento de los religiosos. (Véase *Real Cédula al Provincial de la Orden franciscana en Nueva España*, Valladolid 23 de agosto de 1538, en García, *Documentos inéditos o muy raros*, XV, 54-5).

[109] En 1551, por ejemplo, el Rey socorrió al P. Tomás de San Martín con tres mil pesos oro, destinados a la ayuda de las escuelas que el dominico tenía fundadas (Meléndez, *Tesoros verdaderos*, 138).

recogidos, por ejemplo, sino unos cincuenta [110]. Los que en cada convento educaban los franciscanos de Michoacán no podía menos de oscilar también alrededor de este número, puesto que solamente seleccionaban dos de cada aldea del distrito que correspondía a cada casa religiosa [111]. El número de los que educaban los franciscanos en León de Nicaragua era asimismo bastante discreto, pues oscilaba alrededor de unos noventa educandos, en conformidad con los sesenta y nueve encomenderos existentes en 1533 en la región, la mayor parte de los cuales enviaban un solo niño de su repartimiento, algunos dos y los menos tres [112].

Hemos considerado como más bien bajas estas cifras, porque si las comparamos con el número de niños que asistían a otros colegios, resultan positivamente pobres. En algunos colegios de la Nueva España se atendía a la educación de un número de niños que variaba entre trescientos y seiscientos. Como es de suponer, se trata ante todo de los colegios enclavados en la ciudad de México, que acapararían no sólo la educación de los niños nobles de la ciudad, sino también la de los hijos de principales residentes en las numerosas villas que circundaban la capital. No es, con todo, improbable que quienes nos ofrecen estos testimonios se refieran también a los colegios existentes fuera del mismo México. Motolinia, en efecto, hace subir a mil los niños que asistían a ciertos colegios que no especifica, y sabemos que, concretamente en Mérida de Yucatán, los franciscanos educaban nada menos que a un millar [113]. En el Perú, hacia 1542, en sólo la provincia de Chuncha recibían educación de manos de los religiosos más de setecientos niños [114].

Estas cifras, que a primera vista podrían parecer excesivas si se tiene en cuenta la escasa población relativa de las Indias durante el siglo XVI y el hecho de tratarse de colegios para selectos, entran de lleno en el campo de la probabilidad. La cabecera de la doctrina y, sobre todo, los conventos veremos en el capítulo XII que ejercían su radio de acción sobre distritos generalmente muy extensos. Cada distrito comprendía en sí muchas aldeas de indios que no solían ser ciertamente muy populosas; pero cada una de las cuales tenía su cacique (entendiendo el término en sentido amplio) y junto a él se agrupaba una porción de familias que para ellos representaba la aristocracia. Por otra parte, conviene recordar el hecho de que, transcurridos los primeros años de la fundación de los colegios durante

---

[110] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 732.

[111] TELLO, *Crónica miscelanea*, libro II, 652, 678.

[112] CASTAÑEDA, *Orden para los encomenderos de Nicaragua*, León 30 de agosto y 9 de noviembre de 1533, en *Colección Somoza*, IV, 509.

[113] GARCÉS, *Carta al Papa*, Tlaxcala, s. f., en DÁVILA PADILLA, *Hist. Prov. de México*, 161, 169; MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 138; LIZANA, *Historia de Yucatán*, 50v; LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán*, 259.

[114] CASTRO, *Carta a S. M.*, Cuzco 24 de noviembre de 1542, en *Cartas de Indias*, 491-2.

los cuales los padres de los niños se mostraban reservados y suspicaces en cuanto al envío a ellos de sus hijos, no tardaban en convencerse del bien que la educación les reportaba, y se generaba en los mismos una especie de emulación por que fueran los suyos los preferidos.

Estando emplezados los colegios en la cabecera de las doctrinas o junto a los conventos, es decir, fuera del lugar de residencia de la mayor parte de los educandos, éstos tenían necesariamente que habitar en ellos día y noche. Eran, pues, auténticos internados.

A juzgar, sin embargo, por la conducta de los franciscanos de México, no era sólo en atención a la inconveniencia o imposibilidad de que los alumnos se desplazaran diariamente a sus casas a lo que obedeció el hecho de que los colegios estuvieran organizados en este plan. A los alumnos de los franciscanos de México, por ejemplo, les era fácil desplazarse a sus domicilios, y sin embargo, quizá fueran precisamente ellos los que implantaron el sistema de internado de una manera más estricta que en cualquier otra parte de Indias. En esto jugaba un papel muy importante el temor no injustificado que abrigaban los religiosos de que su labor educativa en el colegio fuera contrarrestada por la presión en sentido contrario de los familiares, todavía paganos, de los alumnos, si éstos seguían habitando normalmente en sus casas. Cuando, al correr de los tiempos, el método se comenzó a descuidar algún tanto y, relajado el primer rigor de la disciplina, se les permitió a los niños ir a dormir a sus casas, su educación comenzó también a resentirse automáticamente. Sahagún se lamenta con amargura de que estos niños, no obstante la educación cristiana recibida, se hacían cómplices en las idolatrías de los adultos al no querer delatarlos. La influencia negativa de sus familiares pesaba ante ellos tanto como la formación positiva adquirida entre los religiosos [115].

Cuánto tiempo se prolongase la estancia de los niños en los colegios es cosa a la que apenas se hace referencia. Nos puede dar una pauta lo decretado para la Nueva España en la Junta Eclesiástica de 1539. En ella se determinó que nadie fuese admitido en los mismos antes de haber cumplido siete años de edad, ni pudiese permanecer en ellos más de otros siete [116]. Es de suponer, pues, que los alumnos recibiesen instrucción hasta alrededor de la edad de catorce años.

El preceptor solía ser un religioso no sacerdote, quien, por lo mismo de estar exento de toda otra obligación ministerial, se podía entregar más

---

[115] SAHAGÚN, *Historia general*, III, 83. Véase también GANTE *Carta a Felipe II*, 23 de junio de 1558, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 221-2.

[116] *Capítulos de la Junta eclesiástica de 1539*, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 131.

Este mismo año se decretó en Guatemala que nadie fuera recibido en los colegios antes de los ocho años de edad (REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 278, 331), pero no se trata de los colegios de religiosos, sino de las casas de los encomenderos.

de lleno a la tarea de la educación [117]. La cultura de los mismos no sería ciertamente excepcional, pero podían desempeñar su cometido con holgura, ya que el magisterio no comprendía sino la enseñanza religiosa, cierta instrucción literaria rudimentaria y la iniciación en las buenas costumbres.

La enseñanza religiosa o *doctrina cristiana* no podía ser otra cosa sino el aprendizaje de las verdades fundamentales del cristianismo, haciendo especial hincapié en aquellos temas que, como el de la idolatría, necesitaban una exposición más detallada, en conformidad con el ambiente de Indias.

Esta enseñanza, si exceptuamos determinados casos como el de los franciscanos de México, quienes, además de la instrucción religiosa general, impartían a los hijos de nobles una instrucción ulterior más profunda [118], se daba promiscuamente a los nobles y plebeyos del lugar donde estaba enclavado el colegio. A la hora señalada, estos últimos acudían al colegio; sólo que, una vez recibida la instrucción, regresaban a sus casas, mientras que los nobles permanecían con los religiosos para recibir el complemento de las otras dos educaciones: la literaria y la moral [119].

Tratándose de escuelas elementales como eran éstas, la instrucción literaria comprendía la lectura, escritura, el aprendizaje del español y hasta la música [120]. Con esto, intelectualmente superaban ya en mucho a la masa general de los indios, que era analfabeta, puesto que la cultura, aun la rudimentaria, era en la sociedad índica monopolio de los sacerdotes paganos y tal vez de algún cacique [121]. En ocasiones se les enseñaron también

---

[117] «La doctrina a los pequeñuelos... era el ejercicio y ocupación de los hermanos legos en aquellos tiempos» (VÁZQUEZ, *Crónica*, II, 236. Véase también FRANCO, *Historia de la Prov. de Santiago*, 57; LIZANA, *Historia de Yucatán*, 47v-48r; LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán*, 259). Recuérdese la conocida labor educativa de Fray Pedro de Gante en México.

[118] *El orden que los religiosos tienen en enseñar a los indios la doctrina y otras cosas de policía cristiana*, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 62; MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 418; TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 111.

[119] MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 418; TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 111; LANDA, *Relación de Yucatán*, 100. Donde no había colegio, los plebeyos sólo recibían instrucción por la mañana, impartida por los nobles más adelantados que se formaban en los colegios (MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 53).

[120] VALENCIA, *Carta al Emperador*, Guatitán 17 de noviembre de 1532, en *Cartas de Indias*, 56; TELLO, *Crónica miscelanea*, libro II, 652; LIZANA, *Historia de Yucatán*, 50v; LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán*, 255; MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos*, I, 138; PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 99. Respecto de la educación musical, véase C. BAYLE, S. I., *Educación musical de los indios americanos*, en *Revista nacional de educación*, 3 (1943) 45-54.

[121] LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán*, 255-6.

diversos oficios manuales [122]; pero esto, generalmente hablando, era tarea propia de los colegios que podríamos llamar de segunda enseñanza y de los de artes y oficios.

La iniciación en las buenas costumbres, de capital importancia dado el fin que se perseguía con la educación de los nobles, era una secuela necesaria de la vida ordenada y de reglamento que se hace necesario implantar en un internado. Quienes nos hablan de estos colegios son extremadamente parcos en detalles sobre este punto. Quizá no de todos los colegios de Indias se pueda afirmar lo mismo, pero el tren de vida implantado por los franciscanos en México nos puede dar una idea de lo que se realizaba en los demás. En los colegios de los franciscanos los niños se levantaban muy temprano, probablemente a la misma hora que los religiosos. A continuación oían o servían la Misa, recitando además las Horas canónicas, es decir, el oficio divino de los religiosos. Tres días a la semana practicaban el ejercicio de penitencia corporal conocido en lenguaje conventual con el nombre de *disciplina*, y diariamente se entregaban durante algún tiempo a la práctica de la oración mental. A media noche se levantaban con los religiosos, y recitaban en el coro la parte del Oficio divino correspondiente. Para permanecer inmunizados de todo cuanto pudiera perjudicar a su educación, les estaba prohibido todo contacto con los extraños al colegio, aun con sus padres y madres. Llevaban, en resumen, una vida auténticamente conventual, semejante en todo a la de los religiosos, incluso en el vestido, ya que se prestó atención hasta al detalle de que vistieran hábito [123].

La educación así recibida no podía menos de resultar óptima. Por lo mismo, estos niños, una vez adultos y constituídos en jefes de los demás, aureolados por otra parte con el prestigio intelectual y moral que les reportaba su educación esmerada, estaban llamados a influir poderosamente en favor del cristianismo sobre la masa de los plebeyos.

Tercera etapa: decadencia.

La intensidad en la educación de los hijos de caciques y principales que acabamos de describir constituye la etapa más próspera de las tres en las que se desarrolló el presente método. A este período de florecimiento, mantenido en vigor mientras una región determinada se podía considerar como misión viva, es decir, mientras existió en ella cierto número de in-

---

[122] *Relación histórica de los primitivos religiosos franciscanos que plantaron la fe en esta Nueva España*, en F. OCARANZA, *Capítulos de la historia franciscana*, segunda serie, México 1934, 13-4; VALADES, *Rhetorica christiana*, 210-222. Véase también OCARANZA, *Capítulos de la historia franciscana*, primera serie, 135-7.

[123] VALENCIA, *Carta al Emperador*, Guatitan 17 de noviembre de 1532, en *Cartas de Indias*, 56; GANTE, *Carta a Felipe II*, 23 de junio de 1558, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 222; SAHAGÚN, *Historia general*, III, 82.

fieles a quienes había que convertir, siguió otro período de franca decadencia. Síntomas de ello los tenemos en que los colegios, con el correr de los años, perdieron el carácter de internados, acudiendo a ellos los niños sólo para la instrucción religiosa y literaria, con mengua de la formación moral. Arriba hemos aludido ya a las consecuencias que de este hecho se derivaron. Por otra parte, la educación dejó de ser también exclusiva de los hijos de la aristocracia, para ser compartida simultáneamente con los plebeyos.

El hecho de que la educación e instrucción literaria dejara de ser exclusiva de los nobles no obedeció a un aflojamiento por parte de los misioneros. La causa hay que buscarla en aquel otro de que éstos, ante la menor urgencia de los métodos verticales, comenzaron a darle preponderancia por esta época a la educación masiva de todos los niños indígenas. Es decir, creyeron ver llegado el momento en el que su campo de acción a este respecto debía extenderse ya a toda la masa de los indios. El mayor número de personal y la puesta en marcha de la Iglesia índica les permitía dedicarse en adelante a la instrucción de todos los niños indígenas, con el fin de que ellos formaran en el futuro una sociedad enteramente cristiana. Con ello, el método de que aquí nos ocupamos perdió ciertamente en importancia, para ser suplantado por otro de alcances más amplios.

Aunque el hecho es un índice de la mayor pujanza que para entonces había adquirido la empresa misional, no todos los misioneros estuvieron conformes con las nuevas direcciones. Los franciscanos de Nueva España, por ejemplo, tenían algunas reservas, no infundadas, que hacerle. No es que ellos rehuyeran por sistema el impartir instrucción a los plebeyos. Lo lo que no les parecía bien era el hecho de que se precindiera de impartir a los de la aristocracia una formación superior a la de los demás. Igualados unos a otros en su formación, argumentaban los franciscanos, algunos de los plebeyos llegaban a escalar el cacicazgo sin tener el prestigio que requería su nueva posición social. En otras palabras, privaban parcialmente de su fuerza al principio de autoridad en que se basaba el presente aspecto de los métodos verticales [124].

De esta mentalidad de los franciscanos de Nueva España parecen haber participado también otros muchos misioneros en el Perú. Acosta, en efecto, nos da cuenta de cómo muchos incitaban a los jesuítas a que abordaran la instrucción de los hijos de nobles mediante la fundación de colegios espe-

---

[124] *El orden que los religiosos tienen en enseñar a los indios la doctrina y otras cosas de policía cristiana*, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, II, 62-3; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 418-9; Torquemada, *Monarquía indiana*, III, 111. Quizá pueda verse una alusión velada al mismo hecho que lamentan los franciscanos de Nueva España en lo que, respecto del Perú, nos relata Blas Valera. El jesuíta nos da cuenta de cómo los Incas tenían por costumbre no admitir en las escuelas a los plebeyos. La instrucción era considerada por ellos como una cosa exclusiva para los nobles (Valera, *Historia de los Incas*, 92, 127-8).

cialmente destinados para ellos. El jesuíta recoge esta manera de pensar y la aprueba en sus términos generales [125]. Una opinión como ésta a finales del siglo XVI carecía de toda novedad, según nos la quiere presentar Acosta, a menos de admitir que para entonces la fundación de colegios para hijos de nobles había caído en desuso en el Perú, donde muchos optaban por que se restaurase de nuevo.

Acorde con esta manera de pensar, el Virrey Mendoza emprendió en la segunda mitad de la centuria la fundación de un colegio de nobles en Michoacán. Pero ya no se trataba de una institución según el modelo de los antiguos. El colegio era mixto. Para soslayar los inconvenientes a que aludían los franciscanos de educar en un mismo pie de igualdad a los nobles y plebeyos, el Virrey prefería equiparar aquéllos a los españoles e impartirles a ambos conjuntamente una misma educación [126]. De esta manera, los nobles conservaban su prestigio y se solucionaba la dificultad que entonces existía de impartirles una educación por separado.

Por esta misma época, hacia 1569, el Virrey Toledo obraba de una manera similar en el Perú, puesto que emprendió la fundación de dos colegios de nobles, uno en el Cuzco para los indios de la sierra y otro en Lima para los de los llanos. Esta vez se trata de colegios exclusivamente para nobles [127].

A fines de siglo, los Obispos reunidos en Lima para la celebración del Tercer Concilio Provincial (1582-3) abogaron también ante la Corona por que se volvieran a resucitar los tiempos en que la fundación de estos colegios era un aspecto de vital importancia en el conjunto de la empresa misional [128].

Tales tiempos, sin embargo, no volvieron a llegar dentro del siglo XVI.

---

[125] ACOSTA, *De procuranda*, 560, 357.

[126] MENDOZA, *Avisos para su sucesor*, en CDIHE, XXVI, 307.

Obsérvese cómo en relación con las nuevas circunstancias que comenzaron a predominar en Indias durante la etapa a que nos estamos refiriendo los colegios de los jesuítas de la Nueva España, fundados a finales de siglo, ya no eran tampoco colegios exclusivamente para nobles. Algunos de ellos tenían el mismo carácter mixto del que hemos dicho fundó Mendoza en Mechoacán: acudían a ellos españoles y nobles indígenas al mismo tiempo. Se trata de los colegios de Sinaloa y Florida, a los que hemos hecho referencia anteriormente.

[127] TOLEDO, *Memorial del estado en que dejó las cosas del Perú*, 1569, en CDIA, VI, 521. Obsérvese cómo para esta época la mentalidad de la Corona había cambiado algún tanto en relación con la manera de pensar en la primera mitad de la centuria. En lugar de fomentar positivamente estos Colegios del Virrey Toledo, como hubiera hecho entonces, adopta una posición de reserva, reflejada en el hecho de preceptuarle al Virrey que consultase la conveniencia de los colegios con la Audiencia y Prelados de la región. Véase el fragmento de la carta en la que se le responde a Toledo, fechada en 1578, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 291.

[128] *Carta de los Obispos del Concilio a S. M.*, Lima 30 de setiembre de 1583, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, III, 85-6. Véase también J. CASTRO SEOANE, O. de M., *La Merced en el Perú, 1534-1584*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 255; V. RODRÍGUEZ VALENCIA, *Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de Sur-América*, II, Madrid 1957, 53-63.

CAPITULO X.

METODOS CAPILARES

Hemos estudiado la labor desarrollada por los misioneros sobre el entendimiento y voluntad de los indios. Dejamos abordado también el influjo religioso que sobre los mismos estaban llamados a ejercer los mentores político-religiosos de la sociedad indígena. En ambas clases de métodos el indio se encontraba en un estado de reconocida inferioridad con relación tanto a los primeros como a los segundos, y su contacto con ellos no era sino circunstancial. Ahora nos queda por estudiar aquella clase de métodos basados en el contacto diario del indio con sus iguales, incluyendo bajo esta denominación también a los españoles, no obstante el hecho de que el indio se considerara asimismo en un estado de inferioridad con relación a éstos.

El matiz fundamental que unifica a esta nueva clase de métodos y que los distingue de los anteriores estriba en el factor de la capilaridad: influencia mutua, insensible y continua de los unos sobre los otros entre aquellos que conviven en un plan de igualdad. Presupuesta la convivencia, este influjo, fruto del contacto, se deja entrever por sí mismo y se supone obviamente ejercerse de las más diversas maneras.

Para nuestro caso, sin embargo, esto no es suficiente. Aquí estamos hablando de métodos y dentro de su concepto no entra el influjo religioso de unos indios sobre los otros o de los españoles sobre los indígenas sino en la medida que este contacto iba dirigido o se quería aprovechar consciente y deliberadamente para cristianizar a los indios. Para que este contacto se pueda considerar, pues, como método misional, no basta el que haya sido una realidad. Es necesario, además, que el hecho del mismo haya sido fomentado en Indias con miras a una meta cristiana, o se hubiera procurado evitar con la mente colocada en este mismo fin. Como es obvio, entran también bajo el concepto de método los esfuerzos que se realizaron para contrarrestar el influjo religioso adverso que se pudiera originar de la

convivencia, o los encaminados a favorecer aquel otro que se juzgara conveniente para la cristianización de los nativos [1].

Siendo dos los pueblos, el español y el indígena, cuyos individuos estaban llamados a ejercer una influencia capilar, positiva o negativa, en la empresa de la cristianización de Indias, es necesario estudiar las medidas adoptadas con relación a cada uno de ellos en orden a esta misma cristia-

---

[1] Insistimos en esta distinción porque la juzgamos necesaria para no involucrar en el concepto de métodos misionales de capilaridad, tal como entendemos éstos aquí, a determinados hechos o a ciertas maneras de proceder que a primera vista parecen ser verdaderos métodos cuando en realidad no lo son.

Así, no consideramos como método misional de capilaridad la táctica de la «prevención», es decir, aquella política que sistemáticamente excluía de Indias a los «prohibidos» (judíos, moros, herejes, renegados, cristianos nuevos, hijos de reconciliados, quemados y de nuevamente convertidos, y en general a cuantos no fuesen cristianos viejos o recayese sobre ellos alguna sospecha de su fe). A la táctica no se le puede negar un sentido religioso. Casi siempre que se prohibe el paso de los mismos a Indias se aducen como razón las inconveniencias que podrían derivarse de su conmoración en aquellas partes para la fe de los indígenas. (Numerosísimas Cédulas reales sobre este punto en las que se expresa esta razón, véanse en ENCINAS, *Cedulario*, I, 454-5; IV, 374, 383; PUGA, *Provisiones*, 160v-161r; CDIA, XVIII, 9-13; XXIII, 538; XXXI, 13-25, 398; XXXII, 15-24, 79-95; CDIU, V, 125-145, 197-200, 211-225; X, 3-5; *Disposiciones complementarias*, I, 278, 280, 282-3; KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 368-9. Véanse también varias capitulaciones en CDIA, XXII, 202, 224, 346-7, 479; XXIII, 134). Creemos, sin embargo, que no debe insistirse excesivamente sobre el carácter religioso de tales medidas. Aun concediendo que no estaban privadas de él, en el fondo eran más una táctica de política que un método de preservación religiosa. Queremos decir que si a los «prohibidos» se les interceptaba el paso a Indias, esto obedecía a que los tales constituían un peligro político, aunque enraizado últimamente en motivos religiosos. Por de pronto, en Fernando el Católico la «habilitación» o «composición» que hizo con los «prohibidos» indica, a nuestro parecer suficientemente, que él le concedía poca importancia al peligro religioso que su paso entrañaba (véase *Real Cédula a los oficiales de la Contratación*, Zaragoza 24 de setiembre de 1518, en ENCINAS, *Cedulario*, I, 454, y *Disposiciones complementarias*, I, 278). Respecto de Carlos V y Felipe II, no hacían sino concretizar en Indias la aversión que a los «prohibidos» se les tenía en España. Por otra parte, su exclusión de los cargos públicos (tomada de la vigente en la Península, véase ENCINAS, *Cedulario*, I, 456-7) poco carácter podía tener de método misional. Aun en el caso de que prevaleciera en la táctica de la «prevención» el sentido de método, éste no revestía el carácter de los nuestros, sino tal vez el de método pastoral. Es decir, con él no se intentaba remover un posible obstáculo para que los indios dejaran la infidelidad y abrazaran el cristianismo, sino impedir la expansión simultánea y marginal a aquél de otros sistemas religiosos no ortodoxos. Velaba por que los indios de un error no abocasen en otro, pero no decía relación directa, ni positiva ni negativa, con su aceptación de la fe.

Otro hecho al que le negamos asimismo el carácter de método misional, no obstante sus apariencias, es al de los matrimonios mixtos. La unión matrimonial de un español con una india, o viceversa, incluía siempre la previa conversión al cristianismo de la parte que hasta entonces había permanecido en la infidelidad. Pero el matrimonio, como regla general, no obedecía a un fin de proselitismo religioso, sino a razones de orden biológico, económico o social. La Corona misma, aun en aquellos casos en los que tendió a favorecer tales uniones, no perseguía un fin de método.

nización [2]. Como, por otra parte, el influjo de los españoles sobre los indios era de tipo diverso al ejercido por unos indios sobre los otros, y la trayectoria seguida por el método en cada uno de estos casos revistió también caracteres particulares, se impone la necesidad de estudiar cada uno de ellos por separado.

I.—El contacto entre españoles e indios.

El fomento del contacto mutuo.

Con más buena voluntad que sentido realista, Isabel la Católica preceptuó en 1497 que se enviaran a la Española cuantos delincuentes tuvieran que purgar alguna pena en España. Quedaban exceptuados del mandato solamente aquellos cuyos delitos los calificaban como más peligrosos en Indias que en la Península misma. En el precepto aparece evidente el deseo de liberarse de tales indeseables, y, certamente, el castigo que se les imponía distaba de ser leve para aquella época. Para nuestro caso, sin embargo, lo que llama la atención es que la Reina viera en los mismos un instrumento

---

En ocasiones habla, ciertamente, del servicio de Dios y bien religioso de los indios que cabría esperarse de tales uniones (véase, por ejemplo, *Instrucción al gobernador y oficiales de la Española*, Zaragoza 20 y 29 de marzo de 1503, en CDIA, XXXI, 163-4; *Real Cédula a Diego Colón*, Valbuena 19 de octubre de 1514, en Encinas, *Cedulario*, IV, 271, y CDIU, IX, 22; *Real Cédula al Obispo de Santa María de la Antigua*, Toledo 19 de marzo de 1525, en Friede, *Documentos inéditos*, I, 102-3). Pero otras veces enfoca expresamente los matrimonios desde el punto de vista del bien social que de ellos podría derivarse para los españoles (véase *Instrucciones a los Jerónimos*, 1516 en CDIU, IX, 58-9, y CDIA, XXIII, 314-5), o del buen tratamiento que reportarían en relación con los indios (*Real Cédula a Diego Colón*, Valladolid 5 de febrero de 1515, en Encinas, *Cedulario*, IV, 271-2). Aun en aquellas ocasiones como 1503 en las que se tiene en cuenta la razón religiosa, ha observado con exactitud Richard Konetzke que al favorecer los matrimonios mixtos la Corona lo que intentaba era, por un lado, proteger a los indios y salvaguardar las leyes eclesiásticas que prohibían los amancebamientos, estupros y toda clase de uniones sexuales ilícitas, y por otro fomentar la mutua comunicación y confianza entre las dos razas. Perseguía, pues, un fin educativo y civilizador (R. Konetzke, *El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispano-americana durante la época colonial*, en *Revista de Indias*, 7 (1946) 215-6). Lo que Konetzke afirma respecto de la Instrucción dada a Ovando puede extenderse igualmente a todas las otras Cédulas reales en las que parece aludirse a los matrimonios mixtos como a un método misional de capilaridad, ya que todas están redactadas en un sentido idéntico o muy parecido a la de 1503.

[2] Un pueblo con caracteres distintos a los de estos dos era el negro, y tal vez se pudiera también considerar como formando categoría aparte el de los mestizos y gitanos, prescindiendo de otros que no llegaron a adquirir real importancia. Es de observar que las medidas (generalmente prohibitivas) con relación a la convivencia de estos pueblos con el indígena no estaban enfocadas tanto bajo el aspecto de la cristianización de los indios cuanto bajo el del buen trato.

para la conversión de los indios [3]. Ya en 1495 había permitido el paso de los españoles a Indias con la esperanza de que su contacto con los nativos redundara en bien espiritual de los últimos [4]. Pero las probabilidades en el segundo caso eran mucho más grandes que en el primero.

Si es que las frases de la Reina Católica no son más que meras fórmulas de diplomacia, en ellas podemos ver que se oculta una firme convicción de que los españoles realizarían en Indias una labor cristiana de tipo capilar.

Para nuestra mentalidad actual podría parecernos algún tanto extraño esperar que la generalidad de los españoles concurriera de algún modo a la cristianización de los indios. Sin embargo, el sentido religioso de la época autorizó a pensar durante buena parte del siglo XVI que si no los delincuentes, como esperaba Isabel la Católica, al menos el español ordinario sí desarrollaría en Indias un apostolado de mayor o menor intensidad. Este apostolado a que nos referimos era distinto del ejercido de una manera directa por el doctrinero de las encomiendas. Tenía un carácter en gran parte indirecto y se hacía depender del contacto, o, como entonces se decía, de la «conversación» entre españoles e indios. Puestos en comunicación los unos con los otros, se concluía en que los primeros, bien por medio de la persuasión, de la exhortación o simplemente del buen ejemplo, ejercerían una influencia religiosa benéfica para los nativos. Con el fin de favorecer ésta, mientras perduró la confianza en la religiosidad de los colonos se fomentó también el contacto de éstos con los indígenas. Conseguido el contacto, la influencia se desprendería por sí misma.

La confianza en este apostolado capilar que hemos visto nacer en los comienzos mismos de la empresa de Indias predominará en ellas durante los primeros treinta y cinco años y, aunque con determinadas restricciones frutos de la experiencia, aún será sostenido por algunos bastante avanzada la centuria.

En los principios de la colonización se suscitaron ya ciertas dudas en la Española con respecto al contacto entre españoles e indígenas. Ignoramos de quién procedieron, así como la fecha exacta de su planteamiento ante la Corona. El hecho es que la Reina Católica las solucionó de la siguiente manera. Los españoles debían ponerse al habla con los caciques y señalarles un determinado número de indios a quienes se les obligase a ir a trabajar con los españoles. De este modo, los señalados se pondrían en comunicación con los cristianos y paulatinamente se decidirían a abrazar la fe. Cuando la primera tanda de indios se cansase, volvería de nuevo al cacique y sería re-

---

[3] *Carta de los omicianos*, Medina del Campo 22 de junio de 1497, en CDIA, XXXVI, 162-7.

[4] *Real Cédula* de 10 de abril de 1495, en CDIA, XXX, 317-324; *Real Cédula* de Arévalo 30 de mayo de 1595, en CDIU, V, 9-11.

emplazada por otra nueva, de manera que siempre hubiese entre los españoles cierto porcentaje de nativos [5].

Es de advertir, sin embargo, que en estos primeros años de la centuria no siempre aparece suficientemente claro en la comunicación de españoles e indios el carácter de método capilar. En 1503 el Comendador Ovando se dirigía a la Corona lamentándose de la excesiva libertad de los indígenas, razón por la cual no se les podía cristianizar. En la comunicación que propugna de éstos con los españoles [6] es difícil ver una propuesta de métodos de capilaridad. Lo más probable es que tanto en esta ocasión como en la Cédula de ese mismo año, que inauguró el sistema de las encomiendas [7], el contacto de los españoles con los indígenas se enfocara en un sentido de aproximación primordialmente física. Es decir, se abogaba por la conveniencia de que a los nativos se les ofreciera posibilidad de relacionarse con los españoles, pero no con la mira de que éstos ejercieran sobre aquéllos un influjo diario y progresivo, sino con la de que los pudieran tener a mano con el fin de que el individuo señalado para ello los pudiera doctrinar directamente y en horas previamente determinadas.

En la triste historia de los Lucayos y demás indios arrebatados a partir de 1508 de sus lugares de origen y deportados, primero a la Española y más tarde a Cuba, ya encontramos una referencia más clara a los métodos capilares. Aunque los verdaderos motivos de la deportación eran de tipo económico y la labor cristianizadora realizada con ellos o fué poco menos que nula, o si existió en algún grado digno de tenerse en cuenta coincidía con la del tipo de las encomiendas, es importante observar que en las razones aducidas para justificar el traslado aparece claramente consignado que la comunicación con los españoles los induciría a abrazar su religión. Esto no era más que un pretexto, pero revela una mentalidad, aceptada como un mero pretexto también por Fernando el Católico [8].

---

[5] *Carta de varios dominicos a Mr. de Xèvres*, Santo Domingo 4 de junio de 1516, en CDIA, VII, 412-3. Los autores de la carta solamente dicen que la solución fué dada por «la muy católica reina». La frase se refiere a todas luces a Isabel la Católica. Por el tenor de la respuesta lo mismo puede pertenecer a antes que a después de la institución de las encomiendas.

[6] Las Casas, *Historia de las Indias*, II, 243.

[7] Las Casas, *Historia de las Indias*, II, 245-9.

[8] Véase sobre esto, *Real Cédula al Comendador Ovando*, Burgos 30 de abril de 1508, en CDIU, V, 130, y CDIA, XXXII, 10-11; *Reales Cédulas* de Sevilla 22 de junio y 21 de julio de 1511, en CDIU, V, 262-5; Altamira, *El texto de las Leyes de Burgos de 1512*, en *Revista de Historia de América*, 1938, nro. 4, 40; *Instrucciones a los Jerónimos*, 1516, en CDIU, IX, 72; CDIA, XI, 275, y Las Casas, *Historia de las Indias*, III, 133; J. de Ampies, *Carta a S. M.*, s. f., en CDIA, X, 27-30; Lcdo. de Escalante, *Descripción de las islas de Incayo y Ahití*, s. f. (*Ibid.*, 73); *Relación hecha por mandado del Dr. Beltrán de cosas interesantes al gobierno de las Indias*, s. f. (*Ibid.*, XII, 106); P. de Córdoba, *Carta a S. M.*, Santo Domingo 28 de mayo de 1516 (*Ibid.*, XI, 219-220); *Representaciones de los primeros dominicos de América sobre las cosas que*

El paso decisivo en este sentido fué dado por la Junta de Burgos de 1512. En ella se prescribía dar orden para que los indios tuvieran siempre comunicación con los españoles, pues se esperaba que este contacto diario les había de conducir más prestamente al cristianismo. El medio que se proponía para establecer el contacto se hacía consistir en fundar las reducciones junto a los pueblos de españoles. De esta manera, al entablar relaciones personales con los cristianos y ver ejemplos de religiosidad en los mismos, los indígenas pronto se decidirían a ser ellos también cristianos [9].

La intervención de Las Casas (con todas las prevenciones que él abrigaba contra los colonos de la Española) en la elaboración de las Instrucciones a los jerónimos produjo un viraje momentáneo en la política de acercamiento entre los dos pueblos. Las Instrucciones anularon lo prescrito en las Leyes de Burgos, considerando como inconveniente el contacto entre españoles y nativos [10]. Resulta, sin embargo, que sólo dos años más tarde nada menos que uno de los jerónimos se dirigía al Cardenal Cisneros enmendando prácticamente el punto de las Instrucciones. A la afirmación tajante que se hacía en ellas de la no conveniencia del contacto diario entre españoles e indios, Fray Bernardino de Manzanedo sostenía la opinión de que las reducciones debían fundarse cerca de los pueblos españoles. Para pensar así se basaba en la razón precisamente opuesta a la que se aducía en las Instrucciones [11].

Por lo demás, el mismo Las Casas a pesar de lo dicho no consideraba tampoco absolutamente imposible todo apostolado capilar. Si en las Instrucciones a los jerónimos había demostrado que los españoles no le inspiraban confianza alguna en este sentido, ello obedecía a la desfavorable opinión que se había formado de los colonos de la Española. Con otros que no fueran éstos y seleccionados, además, a su gusto, él mismo tenía esperanzas de reportar abundantes frutos de su comunicación permanente con los indios. A esta convicción obedece su fracasado plan de llevar labradores a Tierra Firme, ideado en 1518 [12].

---

allí hay y sobre su remedio, 1516 (*Ibid.*, 245); *Relaciones de algunos religiosos sobre los excesos que había en Indias*, s. f. (*Ibid.*, VII, 34-5); B. DE MANZANEDO, *Memorial al Cardenal Cisneros*, 1518 (*Ibid.*, XI, 317); LAS CASAS, *Historia de las Indias*, II, 346-355; III, 405-8; HERRERA, *Historia general*, III, 110-12.

[9] ALTAMIRA, *El texto de las Leyes de Burgos de 1512*, en *Revista de Historia de América*, 1 (diciembre de 1938), 24; LAS CASAS, *Historia de las Indias*, III, 457.

[10] *Instrucciones a los Jerónimos*, 1516, en CDIU, IX, 71; CDIA, XXIII, 328, y LAS CASAS, *Historia de las Indias*, III, 133.

[11] MANZANEDO, *Memorial al Cardenal Cisneros*, 1518, en CDIA, XI, 302.

[12] LAS CASAS, *Historia de las Indias*, III, 177-93. Véase también *Instrucción dada a Fr. Bartolomé de las Casas*, Zaragoza 10 de setiembre de 1518, en CDIU, IX, 83-8. El proyecto de Las Casas tenía primordialmente un fin social: iba dirigido a demostrar prácticamente cómo se podían suprimir las encomiendas (LAS CASAS, *Historia de las Indias*, III, 180). Pero él mismo expresa en otro lugar el fin de método capilar que perseguía con el proyecto (*Ibid.*, III, 178).

Sintomática es también a este respecto la *Instrucción* entregada en 1518 a Rodrigo de Figueroa. En ella no se hace más que resumir las opiniones emitidas por los colonos de la Española con ocasión del interrogatorio jeronimiano. En la Instrucción no se plantea propiamente el contacto de los españoles con los indios. Se trata solamente de resolver el problema de las encomiendas y el del buen tratamiento que de ellas se originaba. Ante aquellos que sostenían deber colocarse los indios encomendados en los mismos pueblos de los españoles o junto a ellos, está claro que el contacto de éstos con los indígenas se consideraba como provechoso para su cristianización. Pero es de observar también que aun aquellos mismos que se referían a la cohabitación de los dos pueblos no hacen la menor referencia al daño que podría sobrevenirles a los nativos de su comunicación con los españoles, o al menos no ven dificultad alguna bajo este aspecto. La dificultad estribaba exclusivamente en el buen o mal trato que se pudiera originar de la cohabitación. El hecho de que no hagan alusión ninguna al punto que nos interesa es importante, porque en las respuestas al interrogatorio jeronimiano tenían siempre puesta la vista en el cristianismo de los indígenas [13].

Si hemos parado la atención en estas Instrucciones dadas a Rodrigo de Figueroa, no lo hemos hecho tanto por lo que en ellas se refleja de pensamiento de los colonos, cuanto por lo que dejan entrever de la mentalidad oficial. Después de todo es muy natural que los colonos no pensaran desfavorablemente de sí mismos. El hecho, sin embargo, de que al resumir las respuesta de los españoles, la Corona haya pasado por alto lo referente a los métodos capilares cuando determina circunstancialmente otras varias dificultades a las que se alude en el interrogatorio, permite suponer que ella seguía creyendo en la posibilidad de que los colonos ejercieran una ininfluencia benéfica en relación con el cristianismo de los indios. Perteneciendo las Instrucciones a 1518, con ellas se vuelve a reanudar la línea de pensamiento interrumpida circunstancialmente por la intervención de Las Casas en 1516.

La posición de la Corona ante el problema de la libre comunicación entre españoles e indios tiene una importancia más que teórica. De ella dependía el que en la práctica pudiese establecerse entre españoles y nativos una comunicación frecuente y fácil. Es decir, a ella estaba supeditada la existencia misma del apostolado capilar en dimensiones dignas de tenerse en cuenta.

Bajo este aspecto consideramos importante una Provisión dirigida a Cas-

---

[13] *Instrucciones al Licenciado Rodrigo de Figueroa*, Zaragoza 9 de diciembre de 1518, en CDIA, XXIII, 333-5. Sobre el interrogatorio jeronimiano véase también HANKE, *Los primeros experimentos*, 41-9. En esta misma obra, págs. 51-7, se habla extensamente de los experimentos llevados a cabo por Rodrigo de Figueroa en concordancia con las Instrucciones de 1518.

tilla del Oro en 1521. En ella se expresa de una manera terminante la convicción de que el mejor medio para cristianizar a los indios había que buscarlo en su contacto habitual con los españoles. Asentado este principio teórico, se hace inmediatamente la aplicación del mismo a la práctica. Con el fin de que los indígenas se relacionaran personal y frecuentemente con los españoles, se les autorizaba a éstos para poder realizar con los indios toda clase de contratos, bajo la única condición de que se abstuvieran de coaccionarlos [14]. La facultad de establecer con los indios contratos de orden económico era ciertamente el mejor acicate para inducir a los españoles a ponerse en relación con los nativos, siendo fácil de suponer que no desaprovecharían semejante facultad.

Esta Cédula de 1521 se acerca ya a las Leyes de Burgos de 1512, y supone la superación de la crisis representada por las Instrucciones a los jerónimos de 1516. No llega sin embargo a la altura de dichas Leyes. Mientras tanto en éstas como en la presente Cédula se reconoce la conveniencia del contacto entre españoles e indios, en las Leyes de Burgos se preceptuaba llevar éste a la práctica mediante la cohabitación de las dos razas en unas mismas aldeas. En la Cédula de 1521 no se llega a tanto puesto que en ella no se hace sino conceder facultad para llevar a la práctica un medio concreto de contacto.

Es en 1523 cuando la comunicación habitual entre españoles e indios ya no sólo se aconseja como conveniente, sino que llega a preceptuarse como necesaria para la cristianización de los nativos. A este año pertenecen las Instrucciones dadas a Hernán Cortés para la conquista de Nueva España, las cuales no pueden ser más tajantes respecto del particular. Se comienza asentando un principio teórico parecido al que acabamos de ver expresado sólo dos años antes: uno de los principales medios para conseguir que los indios se hiciesen cristianos latía en su comunicación con los españoles. Al contacto de los unos con los otros, el ejemplo y las persuasiones de los cristianos terminarían por inducir a los nativos a abrazar el cristianismo. Ahora bien, el medio más eficaz para fomentar este contacto era (óbservese la semejanza con la Provisión de 1521) el intercambio económico entre los dos pueblos. Enfocada así la cuestión, las Intrucciones terminan preceptuando a Hernán Cortés que ordenase a los españoles de una manera taxativa establecer contratos económicos con los indígenas [15].

Tanto en estas Instrucciones de 1523 como en la Cédula de 1521, llama la atención el contraste que se observa entre la importancia atribuída a la

---

[14] *Real Provisión para Castilla del Oro*, Burgos 6 de setiembre de 1521, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 216, y KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 71-2. Véase también *Real Cédula otorgada a los que hicieren descubrimientos en Tierra Firme*, Burgos 1521, en CDIA, II, 561 y 565.

[15] *Instrucciones dadas a Hernán Cortés*, Valladolid 26 de junio de 1523, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 249, y CDIU, IX, 172-3; CDIA, XXIII, 359.

comunicación entre españoles e indios y el interés que se ponía en conseguirla, por una parte, y, por otra, la restricción de los medios que se proponían para obtenerla. Lo más natural hubiera sido fomentar un amplísimo contacto entre los dos pueblos a semejanza del preceptuado en las Leyes de Burgos. Es decir, señalar como medio para las relaciones una íntima convivencia entre cristianos e infieles. La explicación de esta aparente anormalidad hay que buscarla en dos razones, distintas para cada una de entrambas fechas. Respecto de 1521 hay que tener en cuenta que en los años inmediatamente anteriores andaba Bartolomé de Las Casas agenciando en la corte su proyecto de evangelización y colonización pacífica en la costa de Paria, con cincuenta socios, que facilitara cada uno doscientos ducados para financiar la empresa [16], proyecto que topó con muchas dificultades en los organismos oficiales. Mil quinientos veintitrés era todavía demasiado pronto para vislumbrar el fin que pudiera tener la arriesgada penetración de Cortés en el imperio azteca.

Cambiadas las circunstancias, nos encontramos en 1525 con otra Real Cédula, dirigida también a Castilla del Oro, en la que la anormalidad indicada desaparece ya. En ella se afirma expresamente la conveniencia de fundar entre los indios pueblos de españoles para que, al contacto de éstos, los indígenas se sintiesen atraídos hacia la religión cristiana. Aún más, añade que los tales pueblos se debían fundar en aquellos lugares que ofreciesen la posibilidad de una máxima comunicación entre cristianos e infieles [17].

En los años inmediatamente subsiguientes la Corona vuelve a repetir en diferentes ocasiones su convicción de que el contacto de un pueblo con otro redundaría en bien espiritual del indígena. Así, por ejemplo, dirigiéndose de nuevo a Hernán Cortés le aseguraba en 1526 que este contacto era el mejor camino para conseguir la conversión de los indios [18]. Idea que repetirá dos años más tarde a Sebastián Ramírez de Fuenleal, añadiéndole que sin la comunicación frecuente y personal de los nativos con los españoles era imposible conseguir el fruto que se pretendía [19].

No debe extrañarnos que la Corona razonara a base del principio según el cual todo español estaba llamado a ser un propagandista más o menos abnegado de su cristianismo, cuando hasta los religiosos de la Nueva España participaban por entonces de esta mentalidad.

Fray Martín de Valencia y otros cinco franciscanos escribieron al Empe-

---

[16] LAS CASAS, *Historia de las Indias*, III, 281-86, 363-64, 374-78. Sobre este punto véase GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Bartolomé de las Casas*, vol. II, de próxima publicación.

[17] *Real Cédula al Gobernador de Castilla del Oro*, Toledo 19 de mayo de 1525, en FRIEDE, *Documentos*, I, 117-8.

[18] *Instrucciones dadas a Hernán Cortés*, Valladolid 26 de junio de 1526, en CDIU, IX, 174.

[19] *Real Cédula al Licenciado Sebastián Ramírez de Fuenleal*, Madrid 22 de octubre de 1528, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 103.

rador en 1526 emitiendo su juicio sobre la conveniencia de las encomiendas. A su parecer, éstas eran necesarias por lo que suponían de método capilar para la cristianización de los indios. Donde no hubiese encomiendas, argumentaban los religiosos, no habría españoles. La ausencia de éstos imposibilitaría toda comunicación entre infieles y cristianos, siempre provechosa para los primeros. No habiendo pueblo cristiano no podría haber tampoco solemnidad en el culto. Se imponía, pues, la necesidad de los repartimientos. Estos traerían españoles a las aldeas de indios, y de entrambos resultaría un solo pueblo cristiano, ya que los infieles se irían paulatinamente convirtiendo bajo la influencia religiosa de los españoles [20]. En este mismo año de 1526 otros varios, no todos eclesiásticos, emitieron juicios parecidos [21]. Cinco años más tarde, es decir, en 1531, otros seis franciscanos de Nueva España volvían a abogar por el contacto diario entre españoles e indios. La ejecución de los oficios divinos y el ejemplo de los cristianos no podrían menos de influir poderosamente sobre los infieles para atraerlos a la fe. Aún más, añadían los franciscanos, por experiencia se veía que en aquellos lugares donde habitaban españoles juntamente con los indios éstos eran más cristianos que donde no se relacionaban con ellos [22].

Volviendo a la Corona, tan convencida estaba de la conveniencia de este contacto entre los dos pueblos, que en 1532, partiendo del mismo principio teórico de siempre, vuelve a aconsejar que se pusiera en práctica la convivencia. Esta vez, sin embargo, introduce algunos detalles nuevos dignos de tenerse en cuenta. Si en las ocasiones anteriores abogaba por un establecimiento de los españoles entre los nativos, ahora (al igual que en las Leyes de Burgos) propone el establecimiento de los indios entre los españoles. El reducido número de éstos comparado con la multitud de indígenas que habitaban la Nueva España a la que se dirige la Cédula imponía esta inversión de los factores. La propuesta tiene carácter de experimento, y se le insinúa a la Audiencia que comenzara a ponerla por obra valiéndose para ello de los jóvenes que se habían educado en los colegios de religiosos. El tercer detalle nuevo es la sugerencia de que tal vez fuera conveniente enviar algunos indios a vivir entre los españoles de Antequera y hacer lo mismo en otras partes [23].

---

[20] *Carta de varios franciscanos al Emperador*, México 1 de setiembre de 1526, en García Icazbalceta, *Colección*, II, 156-7.

[21] Véase A. del Castillo, *Parecer sobre las encomiendas*, s. f., en García Icazbalceta, *Colección*, II, 202-3; M. de Aguilar, *Carta a S. M.*, México 8 de octubre de 1526 (*Ibid.*, 545-6); *Parecer de varios vecinos de México*, 27 de agosto de 1526 (*Ibid.*, 546-8); *Parecer de algunos vecinos*, s. f. (*Ibid.*, 548-9).

[22] *Carta de varios franciscanos al Emperador*, México 27 de marzo de 1531, en García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 52. Los firmantes de la carta eran J. de Zumárraga, M. de Valencia, L. de Fuensalida, A. Ortiz, A. Maldonado y F. Jiménez.

[23] *Respuesta a la Audiencia de Nueva España*, Medina del Campo 14 de marzo de 1532, en Puga, *Provisiones*, 79v, y CDIU, X, 132-3.

Es de observar que esta propuesta de 1532 carece del sentido absoluto y preceptivo en que estaban redactadas las Cédulas precedentes. Cuanto se aconseja en ella se propone de una manera algún tanto dubitativa y con el carácter de tanteo. El hecho podría explicarse teniendo en cuenta que los consejos dados en ella no carecían de novedad. El decenio anterior a 1540 se vió perturbado por graves preocupaciones sobre el trato que los españoles dispensaban a los indios. Conforme iban transcurriendo los años se iba también observando que la Cédula de 1526 por la que se regulaban entonces las conquistas estaba muy lejos de producir el fruto que se deseaba. En 1530, ante los abusos que se cometían, el Emperador se vió obligado a prohibir la esclavitud [24], cosa que ejecutó también Paulo III en 1537 [25]. El decenio se cierra con la publicación de las *Leyes Nuevas* de 1541-2. Teniendo en cuenta la crudeza con que durante estos años se planteó la cuestión del tratamiento de los indios por parte de los españoles, no es de extrañar que en 1532 la Corona no se sintiera ya tan segura de que en realidad el contacto de éstos con los indígenas redundara en bien espiritual de los últimos.

Sea lo que fuere de 1532, lo que no parece poderse poner en duda es que fueron las quejas continuas de que el contacto con los españoles perjudicaba a los nativos, lo que en 1535 hizo que Carlos V adoptara respecto de la comunicación entre los dos pueblos una posición muy lejana ya de la optimista que había venido sosteniendo en años anteriores. En las *Instrucciones* que dicho año entregó a D. Antonio de Mendoza se vislumbran ya serias dudas sobre la conveniencia de dicha comunicación. En ella le dice al Virrey que se informe de si ésta era o no conveniente para cristianizar a los indígenas, que pusiera en conocimiento de la Corona las conclusiones a que llegara, y proveyera al mismo tiempo lo que juzgase oportuno [26].

Desconocemos la versión del problema que el Virrey envió a Carlos V, pero, de hecho, el 20 de noviembre del año siguiente éste optó por prohibir el contacto entre españoles e indios [27].

Lo que durante treinta y seis años se había venido fomentando como «uno de los principales medios» y hasta como «el mejor camino» para cristianizar a los nativos, finalmente terminó por considerarse como pernicioso para este fin. La confianza depositada en el apostolado capilar por parte de los españoles había resultado fallida en concepto de la Corona.

---

[24] *Real Provisión* de Madrid 4 de agosto de 1530, en ENCINAS, *Cedulario*, IV, 364-6. La Cédula se encuentra también en PUGA, *Provisiones*, 231r, y CDIU, X, 38-43. El 5 de enero de 1531 se envió otra Cédula a Nicaragua en la que se insertaba la de 1530 y se mandaba cumplir (CDIU, X, 55-6).

[25] Bula *Pastorale officium*, Roma 29 de marzo de 1537, en HERNÁEZ, *Colección de Bulas*, I, 101-2; Bula *Veritas ipsa*, Roma 2 de junio de 1537 (*Ibid.*, 102-3).

[26] *Instrucciones a D. Antonio de Mendoza*, Barcelona 25 de abril de 1535, en CDIU, X, 260, y CDIA, XXIII, 441-2.

[27] *Recopilación*, II, 212.

La prohibición de todo contacto.

Acabamos de atribuir las serias dudas que en 1532 abrigaba la Corona respecto al contacto entre españoles e indios al hecho de que, según parecía, aquéllos abusaban de éstos. Tal atribución está fuera de toda controversia, puesto que es la Corona misma quien fundamenta en este hecho la razón de su sospecha. Sucede, sin embargo, que, establecida esta relación, el contacto entre los dos pueblos aparece como dependiente de la política del buen tratamiento sin que en realidad uno y otro sigan la misma trayectoria. En contraste con la prohibición absoluta de todo contacto entre españoles e indios decretada en 1535, medidas drásticas respecto del buen trato no se tomaron sino en 1541-2 con las *Leyes Nuevas* en relación con las encomiendas, y en 1549, 1568 y 1572 con referencia a las conquistas. Para explicarse la anomalía tal vez haya que tener en cuenta que la prohibición del contacto entre españoles y nativos era más factible que la de las otras dos fuentes de mal tratamiento.

Sin embargo, es necesario reconocer también que ya en el mismo año de 1535 había quienes dudaban de la conveniencia de este contacto y no sólo por razones del tratamiento que se originaba de él. El Licenciado Quiroga, por ejemplo, opinaba en dicha fecha, aunque todavía tímidamente, que tal vez la comunicación entre españoles e indios resultara perjudicial para los últimos. La razón estribaba en que los españoles daban mal ejemplo a los nativos. Una conducta como la de aquéllos en la que, al decir de Quiroga, jugaba tanta parte la soberbia, la lujuria y la codicia, decía tan poco a favor del cristianismo que los indios pensaban e incluso llegaban a afirmar expresamente «que jugar y lujuria y alcahuetear es oficio propio de cristianos» [28].

Sin excluir en absoluto la razón del buen tratamiento, en adelante se seguirá prohibiendo la comunicación de españoles e indios, puesta la vista primordialmente en los malos ejemplos de cristiandad que daban los primeros.

La Cédula por la que a los españoles se les prohibía morar en las mismas aldeas que los indios fué renovada en 1536 [29]. A lo largo de los treinta años siguientes no conocemos ninguna otra disposición en este sentido. Nos inclinaríamos, con todo, a pensar que la prohibición siguió en pie, ya que las órdenes de la Corona solían obedecer a las respectivas solicitudes que provenían de Indias y el ambiente que reinaba en éstas parece ser adverso a la comunicación entre los dos pueblos.

En 1544 los franciscanos de Nueva España vuelven a abogar por la perpetuidad de las encomiendas al igual que lo habían hecho ya en 1526. Es de

---

[28] Quiroga, *Información en derecho sobre algunas provisiones del Consejo de Indias*, México 24 de junio de 1535, en CDIA, X, 453-4.

[29] *Recopilación*, II, 212.

notar, sin embargo, que las razones esgrimidas en una y otra ocasión difieren notablemente entre sí. En 1526 se mostraban partidarios de la perpetuidad porque consideraban necesaria la presencia de españoles entre los indios, puesta la esperanza en que aquéllos atraerían a éstos a la fe. La razón que aducen en 1544 ya la redactan de otro modo. Los españoles seguían siendo necesarios en Indias, pero no tanto por los frutos que se esperaban de su apostolado capilar, cuanto porque en ellos el cristianismo encontraba su única defensa en el caso de una posible conspiración de los nativos. Los franciscanos, ciertamente, no excluyen toda posibilidad de apostolado por parte de los españoles, pero en contraste con la manera general en que hablaban sobre este punto en 1526, ahora restringen el mismo a sólo aquéllos que fueran ejemplares [30]. De idéntica manera argumentaban este mismo año los dominicos [31]. Ambos testimonios dan la impresión de que para esas fechas los religiosos de Nueva España habían perdido ya muchas de las ilusiones que inicialmente se habían forjado a propósito del contacto entre españoles e indios.

Sin salirnos de Nueva España, el dominico Fray Rodrigo de la Cruz presenta en 1550 un duro alegato contra los españoles. Describe como muy generalizado el amancebamiento de éstos con indias, sin que reportaran gran fruto los esfuerzos de los misioneros por suprimir el vicio. El hecho de los amancebamientos ya era un mal en sí mismo, pero su gravedad adquiría dimensiones insospechadas al convertirse en arma contra la fe. Los indígenas se escandalizaban de tal conducta y renunciaban de buen grado a una religión que estaba integrada por semejantes miembros [32].

Una Provisión regia de 1551 nos deja entrever con suficiente claridad el ambiente que por esta época imperaba entre los religiosos de Nueva España. Los franciscanos y dominicos se encontraban dispuestos a emprender pacíficamente el abordaje de indios todavía sin conquistar. Para asegurar el fruto de sus esfuerzos toman anticipadamente una precaución que la Corona no tendrá dificultad en aceptar: durante los diez años siguientes a la pacificación planeada no podría entrar en los nuevos pueblos de indios español ninguno, bajo la pena de mil ducados de oro. Solamente quedaban exceptuados del precepto aquellos a quienes se les encomendase una comisión oficial. Con esta medida los franciscanos querían tener alejados a los indios de quienes no les reportarían sino perjuicio en su cristianización [33].

---

[30] *Parecer de los franciscanos de Nueva España sobre repartimientos*, México 15 de mayo de 1544, en CDIA, VII, 527-8.

[31] *Parecer de los dominicos de Nueva España sobre repartimientos*, México 4 de mayo de 1544, en CDIA, VII, 533-6.

[32] R. DE LA CRUZ, *Carta al Emperador*, Ahuacatlan 4 de mayo de 1550, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 158.

[33] *Provisión regia* de Valladolid 4 de setiembre de 1551, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 129.

Fray Bartolomé de las Casas adopta, como es de suponer, una posición extremista. Escribiendo a Fray Bartolomé de Miranda, en 1555, le expone su opinión de que debían salir de Indias cuantos españoles hubiese en ellas, excepción hecha de sólo algunos cuidadosamente seleccionados. De esta manera los tales no impedirían ni corromperían la fe de los indígenas [34].

Diez años más tarde, esta vez en el Perú, Vaca de Castro opinaba diversamente al modo en que lo hacían los misioneros. A su juicio, era conveniente que habitasen españoles entre los indios para que ante la presencia constante de aquéllos los nativos se abstuviesen de sus prácticas idolátricas. No todos los españoles eran aptos, en opinión del Licenciado, para habitar juntamente con los indios. Debían exceptuarse, por una parte, los encomenderos y, por otra, restringir la facultad a sólo aquellos españoles que fueran virtuosos y estuviesen casados. Los religiosos y clérigos, confiesa el mismo Vaca de Castro, se oponían a estos propósitos, no obstante lo cual él impartió órdenes en este sentido [35].

La circunstancia de que Castro refleje la oposición encontrada en el elemento eclesiástico deja entrever el ambiente que existía en él respecto del particular. Es el mismo que hemos venido observando hasta el presente, no obstante que el Licenciado, en su íntima animosidad contra las Ordenes religiosas, lo atribuya al deseo que abrigaban los misioneros de no tener testigos que presenciaran sus hechos. Lo más importante, sin embargo, son las acotaciones que el Consejo de Indias puso al margen de las *Prevenciones* hechas por el Licenciado. La conmoración entre españoles e indios, se dice en ellas, no podía dar buen resultado. Si los españoles eran buenos, en ninguna manera querrían ir a establecer su morada entre los indios. Si no lo eran perjudicarían a éstos espiritualmente con sus malos ejemplos. Tanto los unos como los otros abusarían de los indígenas, puesto que los tendrían bajo sujeción, y de esta manera el cristianismo les resultaría odioso [36].

Por esta nota marginal se ve que el Consejo de Indias, hacia esta época al menos, se oponía al contacto de los españoles con los indígenas. Será esta también la política que prevalecerá en lo que resta de siglo.

En 1567, cierto misionero de la Nueva España, Fray Fernando de Arbolancha, envió al Consejo una relación en la que demostraba ser conveniente vivir juntos españoles y nativos. Las razones del religioso no llegaron a convencer a la Corona. Esta tenía sus graves dudas sobre semejante conveniencia, y encargó sopesar detenidamente los argumentos en pro y en

---

[34] Las Casas, *Carta a Fray Bartolomé de Miranda*, agosto de 1555, en CDIA, VII, 33.

[35] Castro, *Carta a S. M.*, Los Reyes 6 de marzo de 1565, en Levillier, *Gobernantes del Perú*, III, 66; Id., *Carta a S. M.*, Los Reyes 30 de abril de 1565 (*Ibid.*, 79), y Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 295; Id., *Prevenciones para el buen gobierno del Perú*, Los Reyes 1565, en Levillier, *Gobernantes del Perú*, III, 118.

[36] Véase Levillier, *Gobernantes del Perú*, III, 118-9.

contra aducidos por el misionero. Una vez examinados éstos, la Audiencia de Nueva España le debería informar sobre lo acordado [37].

Al igual que el Licenciado Castro, también el Virrey Toledo juzgaba conveniente el contacto entre los dos pueblos. Partiendo del principio de que la prohibición de aquél fué una medida sabiamente tomada, el Virrey afirmaba que en 1572 ésta ya no tenía razón de ser. Los religiosos se seguían oponiendo a tal contacto, basados en que de él no aprenderían los indios sino malas costumbres. Argumento que, añadía Toledo, era fácil de retorcer. No se podía negar, dice, que los ladinos crecidos entre españoles tenían más malicia que los indios restantes, pero también era cierto que tenían más fe, más conocimiento de Dios y, por tanto, más capacidad para arrepentirse de sus culpas. Por otra parte, el contacto con los españoles contribuiría a acepillar la rusticidad de los indígenas. Obtenido esto, los sacerdotes experimentarían más gusto en doctrinarlos y ellos, con el mayor desarrollo de su entendimiento, adquirirían más disposición para la fe. Debido a todas estas razones el Virrey concluía solicitando que se autorizase a vivir a algunos españoles en aquellos pueblos de indígenas situados al borde de los caminos reales, bajo la única condición de que fueran personas pacíficas y estuvieran casadas [38].

Coincidiendo con esta opinión de Toledo y probablemente bajo su influencia, un autor anónimo se expresaba también, hacia 1572, en términos parecidos al del Virrey. Iba incluso más lejos, puesto que defendía no solamente el contacto de los indios con los españoles en general, sino hasta con los encomenderos. Los daños que de esta convivencia se originarían eran menores, en su opinión, al bien reportado con la abstención de las idolatrías; viendo a los españoles ir a Misa, confesar y comulgar, algo influiría por necesidad en los indios; con el contacto diario aprenderían también la «policía», y con la presencia de los españoles la soledad de los misioneros dejaría de existir [39].

En contraposición con Toledo y el autor anónimo a que nos acabamos de referir, los eclesiásticos seguían manteniendo la tesis de que el contacto entre los dos peblos resultaba perjudicial para los indios.

El jesuíta Luis López afirmaba en 1569 que eran necesarios milagros para que los indígenas creyeran en la verdad del cristianismo. El mal ejemplo de los españoles había desacreditado a éste de tal manera que los nativos

---

[37] *Real Cédula a la Audiencia de Nueva España*, El Escorial 4 de noviembre de 1567, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 425.

[38] TOLEDO, *Carta a S. M.*, Cuzco I de marzo de 1572, en LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, IV, 127-8.

[39] *Parecer acerca de la perpetuidad y buen gobierno de los indios del Perú, y aviso de lo que deben hacer los encomenderos para salvarse, dirigido a D. Juan de Sarmiento, Presidente del Consejo de Indias*, s. l., s. f., en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, segunda serie, III, Lima 1920, 158-9.

consideraban como un oprobio el ser ellos mismos cristianos [40]. Un autor anónimo, pero ciertamente eclesiástico, culpaba en 1572 precisamente al Virrey Toledo de que los indios se encontrasen, a su juicio, en un lastimoso estado espiritual. Esto obedecía a los malos ejemplos que observaban en los españoles, en virtud de los cuales los indígenas consideraban al cristianismo como una cosa de burla, según cierto indio principal le aseguró personalmente al que escribía [41]. El jesuíta Bartolomé Hernández llegaba casi a excusar a los indios de que no fuesen verdaderos cristianos, ya que el mal ejemplo de los españoles les imposibilitaba para que lo fueran [42]. De hecho, los jesuítas de Juli no permitían que español ninguno, ni soltero ni casado, penetrara en la misión [43].

Desde Nueva España llegaban quejas a la Corona en este mismo sentido. Fr. Gaspar de Recarte decía que, considerados los malos ejemplos que daban, no se hubiera perdido nada si estos españoles no hubieran penetrado nunca en Indias, y que todavía se perdería menos si en un momento dado se les ocurriera regresar a España [44]. Jerónimo de Mendieta consideraba como uno de los grandes yerros cometidos en la cristianización de Indias el hecho de no haber separado desde un principio a españoles y nativos. La convivencia de ambos pueblos era dañosa para los indígenas por los malos ejemplos que veían en los cristianos. Si en Yucatán las cosas marchaban bien, añade en otro lugar el franciscano, se debía más que nada a la circunstancia de que no moraban españoles en los pueblos de indios situados en aquella región [45].

A esta razón del mal ejemplo que daban, y a las representaciones de los religiosos, obedecen las repetidas órdenes emanadas por este tiempo de la Corona, en las que se les prohibía a los españoles toda convivencia con los indios. La Corona prohibió de nuevo el contacto en 1573, 1578, 1581, 1587, 1589 y 1600 [46].

---

[40] López, *Carta a San Francisco de Borja*, Lima 29 de diciembre de 1569, en *Monumenta Peruana*, I, 328-9.

[41] *Relación del origen y gobierno de los Incas*, s. l., s. f., en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, segunda serie, III, 67.

[42] Hernández, *Carta a Juan de Ovando*, Lima 19 de abril de 1572, en *Monumenta Peruana*, I, 465.

[43] *Hist. Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 407.

[44] Recarte, *Tratado del servicio personal y repartimiento de los indios de Nueva España*, 3 de octubre de 1584, en Cuevas, *Documentos inéditos*, 367.

[45] Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 497, 501-8, 384.

[46] *Real Cédula al Virrey de Nueva España*, Tomar 8 de mayo de 1581, en Encinas, *Cedulario*, IV, 340, y Konetzke, *Colección de documentos*, I, 535-6; *Real Cédula a la Audiencia de Guatemala*, Madrid 18 de febrero de 1587, en Konetzke, *Colección de documentos*, I, 572-3. Sobre las Cédulas restantes véase la *Recopilación*, II, 212,

Las reales dimensiones del método.

A base de la reseña que acabamos de trazar sobre los diversos enfoques del contacto entre españoles e indios podemos observar lo siguiente. Durante los treinta y cinco primeros años del siglo XVI predominó la confianza en este contacto. Se tenía la convicción de que los españoles, bien por medios orales, bien por sólo el ejemplo, influenciarían positivamente en la cristianización de los indios. En virtud de esta persuasión se fomentaron las relaciones entre unos y otros. En el segundo cuarto de la centuria se reaccionó en sentido contrario. Con la mayor afluencia de españoles a Indias y las posibilidades de una mayor libertad en el desenvolvimiento aumentó también el número de los que no estaban interesados en el bien espiritual de los nativos. La experiencia demostró, pues, que los indígenas resultaban perjudicados al relacionarse con los españoles. Comenzó a predominar, por tanto, la oposición a las relaciones entre los dos pueblos. Tanto la Corona como los misioneros siguieron manteniendo la tesis de la no conveniencia del contacto hasta finales del siglo, mientras algunas voces aisladas salieron a su defensa. ¿Quiénes tenían razón?

Observemos algunos hechos importantes. Misioneros que ni en conducta ni en celo apostólico cedían un ápice a los más decididos adversarios del contacto, no sólo personalmente sino hasta en reuniones convocadas ex profeso, es decir, después de madura y común deliberación, se mostraban favorables al fomento de las relaciones entre españoles e indios. Tal es el caso de los franciscanos y dominicos de la Nueva España. Estos misioneros, cuya opinión merece tanto crédito como la de aquellos que posteriormente pensarían de manera distinta, veían en los españoles un instrumento de los métodos de capilaridad.

Reconocemos, sin embargo, que no existe un paralelismo entre estas dos posiciones. Lo que un tiempo pudo considerarse como conveniente, cambiadas las circunstancias tal vez fué necesario considerarlo como perjudicial. Aún más, es necesario admitir que de hecho las circunstancias de Indias cambiaron en el segundo cuarto del siglo XVI en el sentido que indicamos arriba. Pero también hay que tener en cuenta estas otras observaciones. No todos pensaban desfavorablemente, de una manera global, respecto de los españoles de Indias. Hasta algunos que se oponían al contacto de entrambos pueblos admitían un buen porcentaje de individuos ejemplares entre los españoles.

Aunque con algún tanto de exageración, dado su fin polémico, Motolinia escribía en 1555: «Yo no sé los tiempos que allá corren en la vieja España, porque ha más de treinta años que de ella salí; mas muchas veces he oído a religiosos siervos de Dios que vienen de España que hallan acá más cristiandad, más fe, más frecuentación de sacramentos y más caridad y limosnas

a todo género de pobres que no en la vieja España» [47]. En el primer Sínodo de Tucumán (1597) se reconocía imparcialmente la existencia de buenos y malos entre los españoles. Aunque muchos no se comportaban según lo exigía su condición de cristianos, «sabemos—se dice en el Sínodo—que hay otros que viven con temor de Dios y dan buen ejemplo» [48]. Aunque ya bien entrado el siglo XVII Pérez de Ribas hace esta constatación: «Aunque parece a los que miran las cosas de lejos (y más las naciones extrañas) que no tienen otro blanco los españoles en el descubrimiento de tierras y Nuevo Mundo que su interés y deseo de plata y extender los límites de su monarquía, pero lo cierto es que nunca les falta el celo de fieles y católicos cristianos de que todas las gentes vengan al rebaño de la iglesia católica romana.» Como prueba del aserto cita a continuación el caso del P. Gonzalo de Tapia, quien encontró en cierto lugar a indios ya convertidos debido a la proximidad de los españoles [49].

Fray Gaspar de Recarte, a quien hemos visto ya lamentarse en 1584 del poco celo religioso de los españoles y optar porque muchos de ellos abandonaran las Indias, reconocía al mismo tiempo haber otros «muchos» que eran buenos cristianos [50]. Garcilaso culpa también a los españoles de no haberse valido del ascendiente que tenían ante los indios para recoger el fruto que estaban llamados a producir. Por el contrario, les perjudicaron gravemente con sus malos ejemplos. A renglón seguido establece, sin embargo, esta otra afirmación: «Aunque es verdad que no se deben culpar todos, que los más hicieron oficios de buenos cristianos, pero entre gente tan simple como eran aquellos gentiles destruía más uno malo que edificaban cien buenos» [51].

Carecemos de los datos necesarios para hacer un cálculo aproximado sobre el porcentaje de españoles buenos y malos cristianos que existían en Indias. Lo que sí creemos poder afirmar es lo siguiente: los testimonios acabados de aducir, el hecho de que quienes vituperaban globalmente la conducta de los españoles lo hacían con miras a conseguir un fin y la tendencia (especialmente acentuada en Indias) a hacer resaltar más lo malo que lo bueno, todo conduce a privar de gran parte de su valor a los testimonios que enjuician desfavorablemente la conducta de los españoles en Indias. En otras palabras, a base de los testimonios adversos al comportamiento de los españoles no se pueden deducir que éstos en general se condujeran tan

---

[47] MOTOLINIA, *Carta a S. M.*, Tlaxcala 2 de enero de 1555, en CDIA, VII, 276.

[48] *Constituciones del primer Sínodo de Tucumán*, 1597, en LEVILLIER, *Papeles eclesiásticos de Tucumán*, I, 32.

[49] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 42.

[50] RECARTE, *Tratado del servicio personal y repartimiento de los indios de Nueva España*, 3 de octubre de 1584, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 365.

[51] GARCILASO, *Comentarios*, II, 110.

desaprensiva e inmoralmente como los misioneros que hablan en este sentido parecen dar a entender.

Muy probablemente los misioneros daban sentido de universalidad a un hecho muy concreto que sucedía en Indias y al que ya hemos visto que el Consejo hace referencia en las anotaciones marginales a las *Prevenciones* que el Licenciado Castro redactó para el Perú. Los españoles que más apetecían vivir entre los indios eran precisamente los encomenderos, por sus intereses económicos particulares; los delincuentes, para soslayar la justicia; los vagabundos, con el fin de subsistir cómodamente a costa de los nativos, y, en general, toda clase de viciosos, para poder desenvolverse con más amplia libertad [52]. Nada tiene de extraño que los tales llevaran entre los indios una conducta desarreglada. Al estigmatizarlos, los misioneros hablaban de los españoles en general, pero su pensamiento quedaba restringido a sólo esta clase de indeseables.

Interpretando así los testimonios de los misioneros, tanto sus deseos por aislar a los indios del contacto con los españoles como la política oficial enfocada en este mismo sentido, habría que considerarlos como sendas medidas que, basadas en un hecho concreto, tendían a precaver un posible peligro de orden general.

Cuestión distinta de la precedente es esta otra: ¿hasta qué punto se consiguió en Indias aislar a los nativos de los españoles? O en otros términos: ¿qué posibilidades hubo de que éstos realizaran entre los indígenas un apostolado capilar?

Admitamos que durante la época en que se fomentó el contacto entre los dos pueblos la convivencia de los españoles con los nativos tenía que ser por necesidad muy restringida. Haciendo un balance de los españoles pasados a Indias durante los años 1509 a 1538, Rodríguez Arzúa ha identificado en el *Catálogo de Pasajeros* un total de 13.388 individuos [53]. Reconociendo que esta cifra está por debajo de la realidad y que, según observaciones de Friede, habría que aumentarla en un treinta por ciento, el número de españoles emigrados arrojaría un total aproximado de 45.000 [54]. Esta cifra, nada despreciable en su volumen si la enfocamos con relación a España, representa muy poco en relación con los métodos de capilaridad. Aun suponiendo una ideal distribución proporcionada de estos 45.000 españoles (distribución que de hecho no existió), la extensión de los territorios

---

[52] Hernán Cortés, *Instrucciones al Lcdo. Núñez*, 1532, en CDIA, XIII, 31; *Memorial para el buen gobierno y asiento del Perú*, s. a., hacia 1550, en CDIHE, XCIV, 160. Recuérdese lo dicho en la página 117 de la presente obra.

[53] J. Rodríguez Arzúa, *Las regiones españolas y la población de América (1509-1538)*, en *Revista de Indias*, 8 (1947) 748. Véase también C. Pérez Bustamante, *Las regiones españolas y la población de América (1509-1534)*, *Ibid.*, 2 (1941) nro. 6, 120.

[54] J. Friede, *Algunas observaciones sobre la realidad de la emigración española a América en la primera mitad del siglo XVI*, en *Revista de Indias*, 12 (1952) 468-472.

conquistados ya en el segundo cuarto de la centuria y el desparramamiento geográfico de los indios todavía existente en gran escala por esta época hacían imposible hablar de métodos capilares con dimensiones realmente dignas de tenerse en cuenta.

Para juzgar de lo que acontecía a partir de mediados de la centuria en adelante tengamos en cuenta algunos datos estadísticos recogidos en diversas regiones y pertenecientes a distintas épocas.

Hacia 1572, el panorama demográfico del Obispado de Oaxaca (Antequera) se nos presenta de este modo: unos novecientos españoles que habitaban en cuatro aldeas; «algunos» más derramados entre los pueblos de indígenas, pero cuyo número se ignoraba por tratarse de individuos transhumantes; el número de indios ascendía, por el contrario, a la cifra de cien mil [55].

En la *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio*, Jerónimo de Mendieta, Pedro Oroz y Francisco Suárez describen cada uno de los pueblos de Nueva España en que había convento franciscano perteneciente a dicha provincia religiosa. En cada uno anotan el número de habitantes y la raza a que pertenecían. Reduciendo a esquema los datos que proporciona dicha *Relación* tenemos el cuadro siguiente:

«Pueblos de Indios»	22
Pueblos «de solos indios»	15
Pueblos de indios y españoles	9
Pueblos de sólo españoles	1
Pueblos sin indicación de la raza de sus habitantes	18
TOTAL	65 [56]

Por tratarse de una descripción extremadamente detallada y referirse a una provincia religiosa que abarcaba lo más y mejor de Nueva España, examinemos sus datos cuidadosamente.

El único pueblo habitado exclusivamente por españoles era Veracruz. Los pueblos de los que se dice estar habitados por nativos o, mejor, que eran

---

[55] *Descripción del Obispado de Antequera de la Nueva España, hecha por el Obispo de dicho Obispado por mandato de S. M.*, s. f., en GARCÍA PIMENTEL, *Documentos históricos*, II, 61-9.

[56] *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España*, 1585, ed. F. CHAUVET, O. F. M., en *Anales de la Provincia del Santo Evangelio de México*, 4 (abril-junio de 1942) 46-7, 98-103, 131, 134-9, 142-9, 162-171.

«de indios», se deben considerar como habitados por indígenas solamente [57]. Respecto de los pueblos en que se afirma habitar indios y españoles conjuntamente, el número de éstos parecía ser exiguo [58], mientras que, por el contrario, el de los indios era notable [59]. De los dieciocho pueblos en que se omite la anotación de por quién estaban habitados, algunos pertenecen a primera categoría y por lo tanto es de suponer que había indios y españoles en ellos. Tal se debe afirmar de México, Tlatilulco, Puebla de los Angeles y Tlaxcala. Todos los restantes eran una especie de barrio perteneciente a otros pueblos más importantes. La *Relación* los llama «sujetos», considerándolos como pequeñas aldeas situadas a corta distancia del pueblo a que pertenecían. Todos los detalles dan a entender que en los mismos no vivían españoles [60].

---

[57] Las razones para interpretarlo así son estas dos. En primer lugar, era inútil que la *Relación* dijera ser «de indios» tales pueblos, puesto que si no eran de españoles, tenían que estar habitados por indígenas. Además, la supresión en esas ocasiones de la frase de «solos indios» obedece a la forma de redacción. En un principio sólo se dice de los pueblos que eran «de indios» (págs. 99-103); luego se comienza a decir que eran «de solos indios» (págs. 134-143); finalmente, comienza a usarse de nuevo la frase «de solos indios» (págs. 146-170). La única excepción se refiere a los pueblos de Quauhtinchan y Tecalli (pág. 168), de los que se dice que estaban habitados por «solos indios», cuando, según la forma de redacción, debían decir escuetamente que eran «de indios».

[58] De los nueve pueblos en que se dice morar españoles e indios, de tres se afirma que habitaban en ellos «algunos españoles» (págs. 137, 138, 168). De otros tres, que vivían en ellos españoles e indios, simplemente (págs. 144, 167, 169). De Tula, que los españoles vivían en el pueblo y su comarca (pág. 139); de Cinacantepec que «por la comarca hay algunos españoles en sus alquerías» (pág. 46). Solamente de Tezcoco se afirma que moraba en él «cantidad de españoles» (pág. 131).

[59] De casi todos los pueblos en los que se dice convivir simultáneamente las dos razas se afirma que eran «principales», es decir, relativamente importantes. La *Relación* nunca indica el número de sus habitantes, pero puesto que el de los españoles era exiguo e incluso moraban frecuentemente fuera de la población, la importancia les tenía que venir del número de indígenas. Los únicos de los que la *Relación* no dice ser importantes: Tulantzinco (pág. 137), Cinacantepec (pág. 146) y Atlizco (pág. 167), se deduce que lo eran porque en el primero y último habitaban en el convento franciscano cinco y cuatro religiosos, respectivamente, número asignado sólo a pueblos de relativa importancia; los pequeños no solían tener sino dos o tres religiosos. Cinacantepec, sin embargo, debía ser una aldea pequeña, pues sólo tenía dos sacerdotes. Pero precisamente es el único del que se dice que los españoles vivían «en la comarca en sus alquerías» (pág. 146).

[60] De estas aldeas, dos eran barrios de Xuchimilco, «pueblo de indios» (pág. 102). Dos, de Xilotepec, pueblo «de solos indios» (págs. 102-3). Una, de Quauhuoac, «pueblo de indios» (pág. 143). Las nueve restantes pertenecían a Tlaxcala (págs. 143, 149, 163, 164-5). Que las nueve primeras aldeas estuviesen habitadas por indios exclusivamente, es obvio suponerlo, puesto que lo estaban también los pueblos más importantes a que pertenecían. Respecto de las restantes, es de suponer que tampoco vivían en ellas españoles tanto por su poca importancia como porque éstos estaban ausentes de pueblos de una categoría como Tlaxcala.

Estas observaciones nos inducen a presentar un esquema demográfico de la provincia franciscana del Santo Evangelio en estos términos:

Pueblos habitados por indios exclusivamente		52
Pueblos formados por indios y españoles		12
Expresamente nombrados...	9	
De probable suposición	3	
Pueblos habitados solamente por españoles		1
TOTAL		65

Respecto de Yucatán, ya hemos visto cómo Jerónimo de Mendieta atribuía, en 1584, el estado floreciente de su cristiandad al hecho de que los españoles no convivían con los indígenas [61]. Con referencia a Guatemala, en una Real Cédula de 1587 se afirmaba que la prohibición de cohabitar en una misma aldea entrambas razas no se cumplía en los dos pueblos de Izalcos y Naolingo [62]. Una descripción de 1594 sólo nos habla de otros dos pueblos en que convivían españoles y nativos. Eran los de Ycuntepec, en el que moraban «más de veinte españoles tratantes», y Guaçacapan, en el que residían veinte mercaderes [63]. Respecto de Panamá, en 1607 se hablaba de un pueblo solamente en el que cohabitaban individuos de ambas razas: Chepo, con 41 indios, en el que moraba cierto español casado con una india y dos hijas del matrimonio. Los restantes españoles que habitaban en la provincia ascendían a un total de 42, pero residían «en sus hatos y estancias [64].

En las doctrinas de Nanbija y Yaguarzongo (Ecuador) solamente habitaban entre los indios los encomenderos y los mineros españoles, y esto circunstancialmente [65]. En las de Loyola y Santa María de las Nieves los españoles no tenían relación alguna con los indios, así como no las tenían en Santiago, excepto en la ciudad o cabecera y en las minas [66].

En el Perú, entre Piura y Paita, no se encontraban hacia 1580 más que

---

[61] MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 384.

[62] *Real Cédula a la Audiencia de Guatemala*, Madrid 18 de febrero de 1587, en KONETZKE, *Colección de documentos*, I, 572-3.

[63] J. DE PINEDA, *Descripción de la provincia de Guatemala*, 1594, en *Colección de libros y documentos referentes a la historia de América*, VIII, Madrid 1908, 429 y 431.

[64] *Descripción de Panamá y su provincia, sacada de la relación que por mandado del Consejo hizo y envió aquella Audiencia*, 1607, en *Colecc. de libros y docum. referentes a la hist. de América*, VIII, 216, 167.

[65] *Relación de la doctrina de Nanbija y Yaguarzongo*, s. f., en *Relaciones geográficas*, IV, 27.

[66] *Relación de la Gobernación de Yaguarzongo y Pacamuras*, s. f., en *Relaciones geográficas*, IV, 40, 44, y 37.

seis u ocho españoles, todos vendedores de bizcocho y demás provisiones para travesías marítimas [67]. En los alrededores de Villasante y Velasco antes de su fundación había indios «que tenían sus casas entre españoles» [68]. En toda la provincia de Huamanga existían en las últimas décadas de la centuria 41 pueblos de indios, pero no había ninguno de españoles [69].

Estos datos sobre la distribución geográfica de los españoles entre los indios se completan con los siguientes cálculos, que dicen relación al número proporcional de las dos razas.

Friede ha demostrado que para 1550 habían emigrado a Indias por vías regulares una cifra mínima de 150.000 españoles [70]. Si de esta cifra restamos los 45.000 que habían pasado antes de 1539, resulta que el número de emigrados entre este último año y el de 1550 fué de 105.000. Es de suponer que en los años subsiguientes a 1550 este número, lejos de descender, aumentaría algún tanto por las mayores facilidades y perspectivas que para los españoles ofrecía América. En esta suposición, y teniendo en cuenta las bajas y aumentos que se producirían, habría que calcular un total de españoles en Indias hacia 1570, oscilante alrededor de 400 y 410.000 individuos. Ahora bien, esta cifra, positivamente muy elevada si se mira desde el ángulo de la Península, es realmente exigua comparada con la mínima de 10.827.150 indígenas que hacia esa misma fecha calcula Rosenblat que habitaban en Indias [71].

Descendiendo a un caso concreto, Rodolfo Barón Castro calcula que la población de la actual República de El Salvador en 1551 estaba constituída por un total de 50.459 habitantes casados, o si eran solteros, de una edad superior a los dieciocho años. Descontando de esta cifra los 8.433 indios todavía sin someter, queda aquélla reducida a 41.716 indígenas. Entre estos miles de indios la población española se perdía con sus 550 individuos [72].

Si estos datos, recogidos indistintamente de las diversas regiones de Indias y pertenecientes a una época de franca pujanza en la población española, son índice de algo, ellos indican que al declinar la centuria no se podía hablar propiamente de una convivencia entre españoles e indígenas con dimensiones notables. Aquéllos no representaban sino un cuatro por ciento

---

[67] *Relación general de las poblaciones españolas del Perú*, s. f., en *Relaciones geográficas*, I, 8.

[68] *Relación general de las poblaciones españolas del Perú*, s. f., en *Relaciones geográficas*, I, 25.

[69] *Descripción de la provincia de los Angaraes*, s. f., en *Relaciones geográficas*, I, 44.

[70] Friede, *Algunas observaciones sobre la emigración española*, en *Revista de Indias*, 12 (1952) 473-4.

[71] A. Rosenblat, *El desarrollo de la población indígena de América*, en *Tierra Firme*, nro. 3 (1935) 119.

[72] R. Barón Castro, *La población de El Salvador*, Madrid 1942, 198. Sobre el recuento de los indios que entraban en el cómputo y los que quedaban excluídos de él, véanse las páginas 186-7.

escaso con relación al noventa y seis por ciento restante de indios. Aun dentro de esta desproporcionada inferioridad numérica, hemos podido observar que los españoles con residencia fija en aldeas de indígenas eran todavía más escasos de los que su número total pudiera autorizar a suponer.

A generar este factor contribuyeron sin duda alguna diversas causas. La seguridad personal, por ejemplo, y sobre todo las mayores comodidades que ofrecían los pueblos habitados en su mayor parte por españoles mismos. Pero también habría que conceder una grande influencia a la política oficial, adversaria al contacto diario entre españoles e indígenas.

Prescindiendo, pues, de las grandes ciudades, en las que se hacía necesaria la convivencia de las dos razas, pero que no representan la situación general predominante en la mayor parte de Indias, el número de españoles que se relacionaban a diario con los nativos queda reducido a una cifra insignificante. Este hecho nos autoriza a deducir una conclusión ulterior. El apostolado capilar de la palabra por parte de los españoles debe considerarse, en su conjunto y salvas siempre las necesarias excepciones, como prácticamente inexistente. El del ejemplo disponía de un mayor radio de acción, pero no es razonable suponer que los hechos de un pequeño número de españoles aislados pudieran influir de una manera perceptible en la grande masa de los indios. No tendríamos dificultad en admitir que si éstos, como lo hemos visto anteriormente, en ocasiones razonaban a base del ejemplo de los españoles, no lo hicieran para escudar en ellos sus propias deficiencias.

Lo que tal vez sí influyó poderosamente en la cristianización de los indios fué la consideración de que hombres superiores cual eran los españoles acataban como propia dicha religión. Pero esta influencia, involuntaria por parte de los españoles, queda al margen de los métodos de capilaridad.

II.—El contacto de los indios entre sí.

Pérez de Ribas nos expresa en una sola frase todo el poder de convicción que entrañaba para los indígenas una de las facetas de este segundo aspecto de los métodos capilares. «El ejemplo de lo que hacen sus vecinos —nos dice—tiene fuerza como de Evangelio entre estas gentes» [73]. Lo que más adelante diremos al abordar la cuestión de los hechiceros nos demostrará que no solamente el ejemplo, sino también las palabras de sus iguales

---

[73] Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, 43.

Sobre el poder que ejercen unos individuos sobre otros entre los pueblos primitivos o de mentalidad colectiva, véanse las atinadas observaciones de orden general que hace Escalante, *El problema psicológico de la conversión*, en *Missionalia Hispanica*, 3 (1946) 216-223.

ejercían sobre los indios un poder de sugestión al que les era difícil sustraerse.

Naturalmente, la fuerza podía operar lo mismo para el bien que para el mal. Las medidas tomadas con relación al presente método no tienden sino a usufructuar la primera y procurar la anulación de la segunda. La diversa importancia concedida a cada una de esas medidas está en relación con el distinto peso atribuído a cada una de las fuerzas.

El contacto con los cristianos.

En virtud del principio establecido, Sebastián Ramírez de Fuenleal veía en la ciudad de México un foco de propaganda cristiana. Los indios de los alrededores, y aun los habitantes de provincias lejanas, acudían constantemente a la capital. México era el centro de la Nueva España en todos los sentidos, y el Obispo de Santo Domingo, Presidente entonces de la Audiencia, estaba convencido de que los forasteros, al observar el alto nivel de cristiandad a que habían llegado los habitantes de la capital, se moverían a ser cristianos ellos mismos. Regresados al lugar de su procedencia se convertirían en otros tantos propagandistas del cristianismo. Añade, por fin, que «así la conversión y doctrina de esta gente se hará como y por quien debe hacerse» [74].

Si al insertar esta última frase Ramírez de Fuenleal quería dar a entender que la cristianización de los indios debía ser llevada a cabo en su máxima extensión por los indios mismos, ella revela la gran confianza que tenía depositada en el apostolado capilar de los indígenas ya cristianos.

El *Parecer* de Fuenleal fué redactado primero en 1526 y luego en 1532, es decir, en los años inmediatamente posteriores a la conquista de la Nueva España. Las fechas a que pertenece nos dan a entender que el método a que hace referencia era un apostolado capilar establecido entre indios cristianos e indios infieles. Este detalle merece tenerse en cuenta porque revela una mentalidad en pugna con aquella otra, desarrollada al parecer más tarde, que consideraba la inmersión de los indios convertidos en el ambiente pagano que los rodeaba más como un peligro para los nuevos cristianos que como una oportunidad ofrecida a los mismos para atraer a los infieles a la religión cristiana.

Tratándose de forasteros que circunstancialmente se llegaban a la ciudad de México, en realidad no se podía hacer nada con ellos aun en el caso de que, mostrándose dispuestos a convertirse, el regreso a su lugar de procedencia significase un peligro para su fe. Por eso mismo, dentro de esta mentalidad de conquista capilar, la conducta del jesuíta Gonzalo de Tapia repre-

---

[74] S. Ramírez de Fuenleal, *Parecer sobre las encomiendas*, 1526 y 1532, en García Icazbalceta, *Colección*, II, 180.

senta un modo de proceder positivamente decidido. En cierta ocasión en la que el misionero tuvo que llegarse a México llevó consigo a algunos indígenas de Sinaloa para que presenciaran cómo otros indios más numerosos y ricos que ellos habían abrazado el cristianismo. Gonzalo de Tapia esperaba que los afortunados, una vez en sus tierras, se hiciesen lenguas de lo que habían visto y sus compañeros infieles se movieran a abrazar la fe [75].

A principios del siglo XVII, Sánchez de Aguilar abogaba porque se les permitiese hacer algo semejante a los nativos de Yucatán. Sólo que en este caso se tenía ante la vista no a indios infieles, sino a indígenas ya cristianos de antiguo. Aguilar deseaba que se les permitiese a los nativos de aquella región llegarse por mar hasta Honduras, Cartagena de Indias, las Antillas y, sobre todo, a Nueva España e incluso a la Península. En todos estos lugares los expedicionarios encontrarían ocasión de palpar la gran cristiandad de los que habitaban en ellos. Cuando luego lo contaran en su patria, los de aquí se animarían a tomar más en serio el cristianismo ante la constatación de que no sólo no eran ellos los únicos que habían acatado la fe, sino que incluso otros indios los superaban en fervor [76].

Con miras a crear un fermento cristiano tanto entre los convertidos como entre los todavía infieles, el Virrey Toledo propugnaba en 1572 la formación sistemática de indios ladinos para destacarlos luego a los pueblos de indígenas con el fin de que vivieran permanentemente con ellos. El fruto que esperaba reportar con esta táctica estaba ya, al decir de él, consagrado por la experiencia. Un cierto vecino de Quito llevaba a cabo el plan por propia iniciativa y con buenos resultados. Seleccionaba una respetable cantidad de indios de entre los que trabajaban en su encomienda; durante seis meses los educaba cuidadosamente en su casa, y luego los distribuía entre el resto de los nativos para que sirvieran como de levadura cristiana. A continuación volvía a repetir lo mismo con otros tantos y así sucesivamente [77].

Dos ejemplos de métodos capilares a gran escala los encontramos entre los chichimecas. Llevados a cabo, uno por los franciscanos y otro por los jesuítas, en ambos casos se tendía hacia el mismo fin pero con un procedimiento a la inversa. Fray Diego de la Magdalena había conseguido pacificar ciertas tribus de chichimecas. Atareado en la labor urgente que suponía la pacificación de estos indios levantiscos y agresivos, al franciscano le era imposible entregarse de lleno a la cristianización de los que acababa de reducir. Para completar la labor cristianizadora recurrió en 1591 al Virrey de Nueva España, quien le autorizó el traslado de cuatrocientas familias tlaxcaltecas ya cristianas al campo misional que estaba roturando para dis-

---

[75] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 45.

[76] SÁNCHEZ DE AGUILAR, *Informe contra idolorum cultores*, 151.

[77] TOLEDO, *Carta a S. M.*, Cuzco 1 de marzo de 1572, en LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, IV, 129.

tribuirlas por las reducciones de chichimecas recién formadas [78]. Con ciertas tribus de estos mismos indios los jesuítas procedieron al revés. Comenzaron con el traslado de un buen número de otomites cristianos que fueron a establecerse en el vecino territorio de los chichimecas. Estos, según se iban pacificando, entraban a engrosar las aldeas de los otomites. Mediante esta fusión paulatinamente irían engrosando también el número de los ya cristianos [79].

Casos de indios que por propia iniciativa se entregaran al apostolado capilar sólo conocemos el siguiente. Dentro del territorio de las misiones jesuíticas de Sinaloa, la tribu de los bancoas había emigrado en parte a otras regiones limítrofes. En estas últimas los emigrantes entraron en contacto con los misioneros de la Compañía, y después de algunos años toda la tribu se había convertido al cristianismo. Entonces pensaron en sus compatriotas, quienes aún no tenían noticia de la fe, y destacaron cierto número de entre ellos para que informasen a los infieles del benéfico sistema religioso que ignoraban. Estos se dejaron convencer por las razones de los cristianos y comisionaron a algunos nobles para que llamaran a los misioneros con el fin de que los bautizaran [80].

Los ejemplos aducidos representan otras tantas facetas distintas de apostolado capilar llevado a cabo por los indios mismos. A base de ellos no se puede afirmar que haya existido entre los misioneros de Indias un plan preconcebido en este sentido, aun cuando es fácil de suponer que se hayan valido del método en muchas ocasiones.

Lo que, en cambio, sí reviste todos los visos de probabilidad es que los nativos, aun independientemente de los misioneros, realizaran un apostolado capilar digno de nota, aunque por otra parte sea imposible de calibrar. A él hay que atribuir, entre otros, aquellos casos en que los infieles solicitaban de propia iniciativa el bautismo sin haber tenido previamente contacto alguno con los misioneros [81]. Este apostolado, plenamente natural en todos aquellos que abrazan voluntariamente una nueva religión, habría que restringirlo considerablemente en sus proporciones pasados los primeros años que siguieron al ingreso de cada región en el cristianismo. El rebrote universal de la idolatría, extendida casi como por contagio entre todas las nuevas cristiandades, es signo de que los indios, en lugar de enfervorizarse unos a otros en la práctica del cristianismo, mutuamente se arrastraban a la adoración de los dioses y a cuanto ésta traía consigo.

---

[78] ARLEGUI, *Crón. de la Prov. de Zacatecas*, 283-4; MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 733; TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 603.

[79] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 723.

[80] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 118-9.

[81] Véanse algunos de estos casos en SPITILLI, *Ragguaglio*, 35, 39, 57 y 63, en las que se hacen otras tantas referencias a las misiones jesuíticas de Sinaloa y Tucumán.

El aislamiento de los idólatras.

Acabamos de afirmar que los ejemplos anteriormente referidos de métodos de capilaridad no nos autorizan a ver latente en ellos un propósito deliberado por parte de los misioneros de recurrir sistemáticamente a tal clase de apostolado. Ahora nos atraveríamos a afirmar que ellos tendían a enfocar el problema bajo un aspecto más bien negativo. Es decir, en lugar de confiar que los indios nuevamente convertidos atrajeran los infieles hacia el cristianismo, temían que éstos hicieran volver sobre sus pasos a los que comenzaban a ser cristianos.

El temor estaba plenamente justificado. Abandonar la religión de los antepasados ya sabemos que en Indias se consideraba como un desgajamiento de la propia familia, una deshonra, y hasta una traición tanto a la tribu como a los dioses. Los miembros de la propia familia y los restantes componentes de la tribu no dejarían ciertamente de presionar sobre los nuevos cristianos para hacerlos renunciar al propósito concebido. Era difícil que las razones expuestas no dejaran de influir sobre los nuevos cristianos.

Independientemente de estas razones, consta que los infieles y los cristianos apóstatas realizaban un activo apostolado capilar para disuadir a los demás de convertirse o hacer que apostataran. Tan pronto como en 1532, ya los franciscanos de Nueva España se lamentaban de que no todos los indios querían renunciar al paganismo y agregaban que «muchos de ellos» constituían un positivo estorbo para la cristianización de los demás [82]. En 1552 el Gobernador de Yucatán creyó oportuno preceptuar que fueran llevados a los pueblos de españoles, con el fin de que se les castigara allí, aquellos indios que no contentos con mostrarse reacios a abrazar el cristianismo disuadían a otros de que lo abrazasen [83]. El segundo Concilio de Lima ordenaba en 1567 a los misioneros que amonestaran a los infieles para que dejaran de constituir un obstáculo para la fe mediante su propaganda capilar anticristiana. En el caso de que siguieran pertinaces deberían ser castigados en conformidad con la culpa [84].

La actividad de los infieles y de los apóstatas no consistía solamente en persuasiones. Pérez de Ribas nos informa que atentaban contra los nuevos cristianos, tanto en lo temporal como en lo espiritual, sin dejarlos vivir en paz ni siquiera en sus pueblos o en sus propias casas [85].

Hasta hacían burla tanto del cristianismo como de aquellos que lo abrazaban.

---

[82] *Relación de la genealogía y linaje de los señores de Nueva España*, hacia 1532, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, III, 269.

[83] López, *Ordenanzas para Yucatán*, 1552, en López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, 297.

[84] Mateos, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 589.

[85] Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, 62.

El segundo Concilio Provincial de Lima decretó que los indios todavía infieles no asistieran a Misa ni a los oficios divinos, precisamente para no darles ocasión de que se mofaran de las ceremonias religiosas [86]. Dieciocho años antes que el Concilio, en 1533, ya los agustinos de Nueva España habían acordado en la primera junta que tuvieron no permitirles tampoco presenciar la celebración de la Misa. Si en el pueblo donde tenía lugar ésta había todavía infieles, antes de darle comienzo se colocarían en la puerta de la capilla dos indios cristianos de confianza para no permitirle la entrada a ningún pagano [87]. Sea que con el tiempo los agustinos aflojaron en el precepto, sea por otra razón cualquiera, de uno de ellos, el P. Juan de San Román, se nos dice que permitía asistir a todos indistintamente al comienzo del santo sacrificio, pero al concluir la instrucción despedía de la iglesia a los infieles para continuar la celebración de la Misa [88]. Los franciscanos de Nueva Granada permitían a los no bautizados asistir hasta el ofertorio; en este punto los neófitos salían de la iglesia y, acabada la celebración, volvían a entrar en ella con el fin de asistir a la explicación del catecismo [89]. Cuando en cierta ocasión el jesuíta Juan Rogel invitó a un reyezuelo de la Florida y a sus cortesanos a asistir a la Misa sólo les permitió presenciarla también hasta el ofertorio [90]. Esta práctica obedecía sin duda a razones de respeto hacia el santo sacrificio, pero el Concilio de Lima menciona expresamente, además, el deseo de evitar a los paganos una ocasión para mofarse de aquello que no entendían.

En cuanto a la burla que los infieles hacían de los cristianos, Acosta afirmaba en 1579 haber algunos indios que perseguían a los virtuosos y hacían escarnio tanto de ellos como de los misioneros [91]. Dado que el jesuíta no especifica quiénes eran estos indios, sus palabras pueden referirse igualmente a los hechiceros que a los indígenas comunes. Sin embargo, el franciscano Jerónimo de San Miguel, escribiendo desde Santa Fe en 1550, se expresa con suficiente claridad sobre este punto. Muchos indios, nos dice, por fútiles motivos abandonaban el cristianismo y se volvían a la infidelidad. Habiendo apostatado, se mofaban de los perseverantes, remedaban las ceremonias cristianas ante sus ídolos y disuadían a los demás infieles de convertirse. Con esta propaganda impedían la entrada de muchos en el

---

[86] MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 27.

[87] GRIJALVA, *Crónica*, 63.

[88] BASALENQUE, *Hist. Prov. San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, 7v. La práctica debía ser general en toda Nueva España, puesto que Focher alude a ella como a cosa conocida (FOCHER, *Itinerarium Catholicum*, 25r).

[89] ASENSIO, *Historia memorial*, en *Archivo Ibero-Americano*, 15 (1921) 139; SIMÓN, *Noticias historiales*, IV, 108.

[90] ROGEL, *Carta al P. Jerónimo Ruiz del Portillo*, La Habana 25 de abril de 1568, en *Monumenta Antiquae Floridae*, 276. Véase también ZUBILLAGA, *La Florida*, 280-1.

[91] ACOSTA, *Carta anua del Perú*, 1578, en BAE, LXXIII, 297.

cristianismo [92]. Absolutamente hablando, aun este testimonio del franciscano podría referirse también a los hechiceros, pero es improbable que aluda a ellos desde el momento en que nos dice ser «muchos» tales propagandistas de la idolatría.

Quien se expresa sin lugar a dudas es Jerónimo de Oré. Refiriéndose a las misiones que su Orden tenía en la Florida, el franciscano nos dice que hacia 1587 su hermano de hábito el P. Alonso de Reinoso, junto con sus compañeros, hicieron gran fruto entre los indios de la tribu de Guale. Pero añade a continuación que éstos nuevamente convertidos «al principio lo sentían notablemente, no por ser cristianos, pues no lo eran por fuerza sino de grado, sino por los que no lo eran que era mayor número en todos los pueblos, los cuales perseguían a los cristianos y los tenían como por descomulgados entre ellos, diciéndoles mil afrentosas injurias, las cuales sufrían». Este estado de cosas, añade Jerónimo de Oré, perduró a lo largo de veinte años, hasta que cristianizado el ambiente los cristianos pasaron a la ofensiva e insultaban a los que permanecían en la infidelidad [93].

Ante el peligro de que los cristianos, en lugar de convertir a los infieles fueran éstos quienes hicieran apostatar a aquéllos, los misioneros tomaron sus precauciones. Más de una vez aislaron a los primeros de los segundos. Era una realización concreta de la política consistente en apartar al indio de todo cuanto pudiera ser tropiezo para su fe, de la que Sahagún nos ofrece, con referencia a los franciscanos de Nueva España, detalles casi insignificantes [94].

Cuando en 1526 Carlos V ordenó poner en libertad a todos los esclavos y remitirlos al lugar de su procedencia, hace una excepción con determinada categoría de los mismos. A todos había que concederles la libertad, pero aquellos que procedían de regiones todavía no cristianizadas debían quedarse en el lugar donde se encontraban. El regreso a la patria se consideraba como un peligro para su fe y, por tanto, no se les debía permitir el regreso a ella, aun cuando los libertos apetecieran la repatriación [95].

En la utopía de Vasco de Quiroga, los nuevos pueblos que proyectaba estarían compuestos exclusivamente por indios educados en los colegios de religiosos. Si algunos indios estaban capacitados para desarrollar un apostolado capilar eran éstos selectos. Sin embargo, Quiroga prefería separarlos del contacto con los demás indígenas, entre otras cosas con el fin de que no peligrase su fe [96].

---

[92] J. de San Miguel, *Carta a S. M.*, Santa Fe 20 de agosto de 1550, en *Archivo Ibero-Americano*, 20 (1923) 151.

[93] Oré, *Relación histórica de la Florida*, I, 76-7.

[94] Sahagún, *Historia General*, III, 88.

[95] *Real Cédula* de Granada 27 de noviembre de 1526, en CDIU, IX, 272-3.

[96] V. de Quiroga, *Carta al Consejo de Indias*, México 14 de agosto de 1531, en CDIA, XIII, 422.

Sahagún nos refiere que en algunos lugares de la Nueva España se acostumbró durante algún tiempo colocar a los indios recién casados junto a los conventos. Viviendo tan cerca de los religiosos, todos los días iban a Misa, se les predicaba con más frecuencia que a los demás, y se les instruía sobre el modo de conducirse en el nuevo estado de vida.El fin principal de la táctica era, sin embargo, mantenerlos inmunes de la idolatría en la que abocaron desde el momento en que establecieron contacto con el resto de los infieles [97].

Los dominicos de Guatemala realizaron en 1564 un esfuerzo de aislamiento digno de notarse. El P. Pedro Lorencio consiguió dicho año pacificar ciertas tribus de la isla de Pochutla. Su conversión pudiera haberse considerado como el comienzo para la cristianización de las demás. Sin embargo, el dominico enjuiciaba las cosas de otro modo: creyó oportuno trasladar estas tribus a tierras de indios ya cristianos con el fin de poderlas convertir mejor. Una vez que abrazaron el cristianismo, el dominico recurrió al presidente de la Audiencia para que éste le ayudara económicamente a la sustentación de las mismas. El presidente le negó la ayuda solicitada, no obstante lo cual, antes de exponer a los nuevos cristianos al peligro de abandonar la fe si entraban en contacto con los infieles de la isla, los dominicos prefirieron retenerlas consigo teniendo que cargar ellos con su sustento ayudados de otros indios [98].

De manera parecida obraban también los franciscanos de la Florida. A los indios convertidos o en disposición de abrazar el cristianismo los aislaban del resto de los infieles. Como sabían que si una vez acatada la fe, volvían a sumergirse en el ambiente pagano terminarían por apostatar de ella, deseaban que el gobernador preceptuase a los jefes indígenas que no recibiera tales cristianos si es que éstos intentaban volver a la compañía de los infieles. En este caso, el cacique los obligaría a regresar atrás inmediatamente [99].

Como es obvio, esta práctica del aislamiento era imposible llevarla a la práctica de una manera general. Si no se hubiera interpuesto de por medio esta dificultad, tal vez los indígenas se hubieran conservado inmunes de la idolatría, o ésta no hubiera alcanzado las proporciones universales a que llegó.

---

[97] SAHAGÚN, *Historia General*, III, 84. Tal vez Focher no haga sino reflejar el pensamiento de estos mismos franciscanos de Nueva España al aconsejar que, después del bautismo, se le dijera a los nuevos cristianos que no se relacionasen con los infieles (FOCHER, *Itinerarium catholicum*, 33r).

[98] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 645.

[99] GEIGER, *The franciscan conquest*, 154.

La represión de los hechiceros.

Dentro del contacto de unos indios con los otros merece un estudio aparte la cuestión de los hechiceros. Es el caso más concreto que se dió en Indias de un apostolado capilar llevado a cabo sistemática y pertinazmente contra el cristianismo.

Los hechiceros, sortílegos o dogmatizadores, como indistintamente se les designaba en el siglo XVI [100], eran indios ya viejos que, abandonados por sus hijos y sin medios económicos para sobrevivir, se dedicaban a practicar hechicerías o adivinaciones, para de esta manera ganarse su sustento [101]. Fuera del Perú se encuentran también entre ellos algunos que en tiempos anteriores a la conquista habían sido sacerdotes de los ídolos [102], e incluso habían pertenecido a la nobleza [103].

La misión de estos embaucadores era anular por completo la obra de los misioneros haciendo volver a los indios a la idolatría. A veces procuraban indisponer a los indígenas contra el cristianismo, como hicieron los de Sinaloa, quienes inventaron la especie de que la sal empleada en la administración del bautismo cristiano no era más que un hechizo destinado a matar al niño [104]. A veces desprestigiaban al misionero ridiculizándole hasta con comparaciones obscenas, como sucedió en México [105], o asegurando a los indios que muchas cosas que los misioneros predicaban eran engaños, «encarecimientos para atemorizar a los indios», como sucedió en el Perú [106].

---

[100] Armas Medina (*Cristianización del Perú*, 581-2) distingue entre sacerdotes y hechiceros. La distinción es exacta, pero en los documentos de la época los términos de hechicero, dogmatizador, adivino y sortílego se usan indistintamente, involucrando en esta categoría también a los sacerdotes de los ídolos.

[101] Así el tercer Concilio Provincial de Lima, en 1582-3 (SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 242). Véase también MENDIETA, *Historia eclesiástica Indiana*, 233; ACOSTA, *De procuranda*, 533.

[102] *Procesos contra los indios de Sotuta, Kanchunup, Mopila, Socahba, Yaxcaba, Usil y Tibolón*, agosto de 1562, en SCHOLES-ADAMS, *Diego Quijada*, I, 106; SCHOLES-ROYS, *Landa and the problem of idolatry*, 605; MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 756.

[103] LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán*, 401.

[104] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 17. El fundamento de esta patraña, que podría parecer absurda, se encuentra en el hecho de que los misioneros tenían por costumbre bautizar a los niños lo antes que les era posible, con el fin de que, en caso de muerte, se salvaran. Dado el alto porcentaje de mortalidad infantil que suele existir en los pueblos primitivos, muchos de esos niños morían poco después de bautizados. Los indios relacionaron ignorantemente el hecho de la muerte con el del bautismo, y los hechiceros encontraron en ello una buena ocasión para atacar el cristianismo. Véase sobre ello REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 315, y LANDA, *Relación de Yucatán*, 343.

[105] *Procesos contra los indios idólatras de México*, 111.

[106] POLO DE ONDEGARDO, *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios*, en *Informaciones*, I, 202; TOLEDO, *Carta a S. M.*, La Plata 30 de noviembre de 1573, en LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, V, 278; *Procesos contra los indios idó-*

En ocasiones eran más sutiles y, no creyendo oportuno atacar directamente al cristianismo o a los misioneros, elaboraban una repugnante componenda entre ambas religiones, defendiendo, por ejemplo, la facultad de adorar los indios a sus dioses como los cristianos las imágenes, rendir culto a Jesucristo y tributarlo simultáneamente al demonio, porque, decían, «se han concertado ya ambos y están hermanados». O convencían a los indígenas de la imposibilidad de observar la moral cristiana por estar los indios creados por Dios para vivir en pecado, especialmente para las cosas de lujuria y embriaguez, materias en las que ellos no podían ser buenos. O no atreviéndose a tanto descaro, cubrían ciertas cosas con el manto de la virtud, como la afirmación de que probar a una mujer antes de casarse con ella estaba muy lejos de ser ilícito, «porque ellos—argumentaban—lo hacen para servir a Dios» [107].

Para convencer a los indios de cuanto predicaban aducían también varias clases de argumentos: respuestas ficticias del demonio [108]; la consideración de por qué los indios iban a abandonar los dioses, cuando sus padres y antepasados los habían adorado [109]; la posición ante la vista de los indígenas de qué era lo que la nueva religión cristiana les había aportado en cuanto a bienes y prosperidad materiales (en su concepto, nada) [110]; una hábil interpretación de las desgracias que ocurrían atribuyéndolas al enojo de los dioses por haberse hecho cristianos los indios [111], y, a veces, hasta

---

latras de México, 60; *Procesos contra los indios de Sotuta*, agosto de 1562, en SCHOLES-ADAMS, *Diego Quijada*, I, 124; ZAPATA, *Catecismo e Instrucciones*, 270r-v.

[107] POLO DE ONDEGARDO, *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios*, en *Informaciones*, I, 201-3; ID., *Relación de los fundamentos*, 26 de junio de 1571 (*Ibid.*, 82); *Hist. Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 103. Lo que Polo de Ondegardo afirma de los indios en general, Calancha nos dice que eran ideas esparcidas por los hechiceros que los indios creían ciegamente (CALANCHA, *Coronica moralizada*, 379).

[108] TOLEDO, *Carta a S. M.*, Cuzco 25 de marzo de 1571, en LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, III, 509; *Hist. Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 231-2; CALANCHA, *Coronica moralizada*, 379.

[109] *Procesos contra los indios idólatras de México*, 60; *Procesos contra los indios de Sotuta*, agosto de 1562, en SCHOLES-ADAMS, *Diego Quijada*, I, 124.

[110] *Procesos contra los indios idólatras de México*, 60, 61.

[111] *Procesos contra los indios de Sotuta*,, agosto de 1562, en SCHOLES-ADAMS, *Diego Quijada*, I, 121; MOLINA, *Fábulas de los indios*, 80; TOLEDO, *Carta a S. M.*, La Plata 30 de noviembre de 1573, en LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, V, 279; *Hist. Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 107-8, III, 120.

A propósito de esto nos dice Motolinia: «Otras veces decían los demonios—probablemente los hechiceros en nombre suyo—que no les habían de caer agua, ni llover, porque los tenían enojados; y en esto más claramente decía falsedad, porque nunca tanto ni tan bien ha llovido, ni tan buenos años nunca tuvieron, como después que se puso el Santísimo Sacramento; que de antes apenas se pasaban dos o tres años que no tuviesen uno de gran sequedad y hambre, y ahora, no sin grande admiración y nota de los naturales, han tenido muy buenos años y abundantes de pluvia. Y como por éstas y otras muchas maneras no ha salido buen adivino el demonio... el gentil

haciéndose pasar por deidades los mismos hechiceros, ejecutando para ellos trucos de prestidigitador [112]. Como si esto no fuera suficiente, no faltaban tampoco las amenazas, que estaban muy lejos de ser baldías, pues los hechiceros, se nos dice, «matan muchos con hierbas y hechizos y practican sacrificios humanos» [113]. Sobre todo, recurrían a la inculcación del bochorno y desamparo en que quedarían los indios cristianos una vez que los españoles abandonaran las Indias para regresar a España [114]. Pérez de Ribas

---

dice al gentil: dejemos nuestros errores y convertamos al verdadero Dios; y el bautizado dice al cristiano: éste es verdadero Dios, salvador de las gentes, en él esperemos que sólo él puede salvar» (MOTOLINIA, *Memoriales*, 90). No dejan de ser algún tanto extrañas tanto esta apreciación optimista de Motolinia como la circunstancia de que la relacione con una causa sobrenatural, sobre todo si tenemos en cuenta que el mismo Motolinia insiste en otros lugares sobre las desgracias que sobrevinieron a los indios a raíz de la conquista o conversión (véanse sus *Memoriales*, 17-28, e *Historia de los Indios*, 13-9, lugares en que describe las plagas o epidemias sufridas por los indios), y cómo, según ya vimos antes, otros misioneros tuvieron que enfrentarse con este mismo tema de las desgracias temporales sufridas por los indígenas para deducir de ellas un argumento en contra de sus dioses. Recogemos, no obstante, este texto porque en él puede verse una manera de cómo los misioneros retorcían el argumento esgrimido por los hechiceros.

[112] *Procesos contra los indios idólatras de México*, 55-8, 65, 71-2. Sobre esto deponen casi todos los testigos llamados a prestar declaración en el proceso. Véanse las páginas 71-8.

[113] TOLEDO, *Carta a S. M.*, Cuzco 21 de marzo de 1571, en LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, III, 509; ID., *Carta a S. M.*, La Plata 30 de noviembre de 1573 (*Ibid.*, V, 278); MOLINA, *Fábulas y ritos de los indios*, 81; *Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra*, s. f., en *Relaciones geográficas*, II, 158.

La *Historia General de la Compañía de Jesús en el Perú* refiere que, estando cierto grupo de indios sacrificando a los ídolos, acertó a pasar por el lugar una india anciana, cristiana muy devota. Advertida su presencia por el hechicero, exigió que antes de proseguir el sacrificio se le diese muerte a la anciana, como así se efectuó (*Hist. Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 109).

[114] Este era uno de los argumentos claves en que los hechiceros basaban su predicación, y ante las razones con que los demostraban, algunas verdaderamente fantásticas, nos consta que muchos indios los creían a pie juntillas. Véase sobre ello MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 65; MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 223; TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 37; *Relación de los primeros agustinos del Perú*, en CDIA, III, 12; *Parecer del Arzobispo y Provinciales y frailes del Perú*, Lima 8 de enero de 1567, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*. II, 345; *Procesos contra los indios de Sotuta*, agosto de 1562, en SCHOLES-ADAMS, *Diego Quijada*, I, 106; TOLEDO, *Carta a S. M.*, Cuzco 25 de marzo de 1571, en LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, III, 509-510; ZÚÑIGA, *Carta a Felipe II*, Quito 15 de julio de 1579, en CDIHE, XXVI, 92. Véase sobre todo MOLINA, *Fábulas de los indios*, 79-81, donde se describe largamente el fantástico argumento de la resurrección de las huacas que habían vencido ya a los españoles y estaban a punto de expulsarlos de Indias.

Para acelerar más la salida de los españoles, los hechiceros recurrían a veces a la conspiración o a la propaganda política. Véase LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán*, 401-2; MOLINA, *Fábulas y ritos de los indios*, 79; PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 17.

No sería difícil que, atendiendo a esta convicción de los indígenas, según la cual

añade que, con fino tacto sicológico, acomodándose a la capacidad y manera de ser de los indios, les repetían siempre y machaconamente las mismas razones, hasta terminar por convencerlos. Luego concluían sus peroraciones con frases llenas de afecto, las cuales, nos dice el historiador jesuíta, «tenían grande fuerza para mover a la gente» [115].

El daño que con estas predicaciones y argumentos hacían los hechiceros era inmenso. El Virrey Toledo dice gráficamente que con una sola palabra convertían ellos más indios que cien frailes juntos [116], y el tercer Concilio de Lima, que en un solo día destruían lo que los misioneros tardaban un año entero en edificar [117]. De hecho, con ocasión de una peste sufrida en el Perú, los hechiceros esparcieron la voz de que perecerían en ella cuantos indios tuviesen en su poder cruces, imágenes, rosarios o vestidos de los españoles, ya que la epidemia era un castigo enviado por la *guaca* contra aquellos que habían abrazado la fe. Bastó la propalación de este pronóstico para que la mayor parte de los indios se desprendiera inmediatamente de las cosas dichas, «arrojando—se nos dice—en todos los caminos y quebradas todas las cruces, rosarios e imágenes, sombreros, zapatos y calzones» [118].

La primera acción represiva dirigida contra estos embaucadores la encontramos en Nueva España, y tan pronto como en 1536. Se trata de un hechicero público que acostumbraba a seguir los pasos de los misioneros, para ir desbaratando por los pueblos lo que aquéllos habían acabado de plantar. A éste se le encarceló y, una vez juzgado, se le paseó a voz de pregonero por las calles de México, se le incautaron los bienes y fué embarcado para España, donde el Santo Oficio le había de juzgar [119]. La medida tomada indica la gravedad del caso, si ya no es que en México carecían por entonces de una norma jurídica a la que atenerse en semejantes ocasiones. Tal vez sea lo más probable esto último, ya que, apenas transcurrido un año, se presentó otro caso semejante de dos hechiceros a quienes se les castigó en México mismo. Extraídos de la cárcel, se les paseó de la misma

---

los españoles no se establecerían definitivamente en Indias, las Ordenanzas Ovandinas de 1573 aconsejaran a los conquistadores que al planear una nueva población lo hicieran de tal manera que «entiendan [los indios] que los españoles pueblan allí de asiento y no de paso» (*Ordenanzas sobre descubrimiento nuevo y población*, Segovia 13 de julio de 1573, en CDIA, VIII, 530).

[115] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 18-9.

[116] TOLEDO, *Carta a S. M.*, Cuzco 25 de marzo de 1571, en LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, III, 509-510.

[117] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 242. Sobre el fruto de la predicación de los hechiceros, véase también MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 37; F. DE LA CRUZ, *Carta a S. M.*, Lima 25 de enero de 1566, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 305-6; ZÚÑIGA, *Carta a Felipe II*, Quito 15 de julio de 1579, en CDIHE, XXVI, 91; ACOSTA, *Historia natural*, 25-6.

[118] *Historia Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 116.

[119] *Procesos contra los indios idólatras de México*, 71-2.

manera por las calles, se les propinaron cien azotes y se les incautaron sus bienes. Para que resarcieran el mal espiritual que habían hecho fueron llevados al lugar en que predicaban, con el fin de ser allí azotados de nuevo y retractarse de cuanto habían predicado; una vez que hubieran jurado no volver al oficio serían tonsurados y llevados a un convento para oír en él la exposición de la doctrina cristiana y hacer penitencia [120].

Estos tres y algunos otros hechiceros que por este mismo tiempo fueron juzgados en México quizá cayeran como por sorpresa en manos de los misioneros durante la campaña general contra la idolatría que por entonces se llevó a cabo en Nueva España. La lección debió ser instructiva, pues, lo mismo que los idólatras, también los hechiceros se vieron obligados a adoptar la táctica del repliegue, hasta que, poco a poco, según fueron transcurriendo los años, el campo de su acción se fué extendiendo paulatinamente, hasta salir de nuevo a la superficie. Coincidiendo, pues, con la nueva gravedad que hacia mediados de la centuria adquirió la práctica de la idolatría oculta, el peligro y la propaganda de los hechiceros, a la que sin duda obedecía aquélla, se intensificó también por estos años y fué necesario tomar nuevas medidas.

El primer Concilio Provincial de Lima decretó en 1552 que a los hechiceros que estaban bautizados la primera vez que se les sorprendiera ejerciendo su oficio se les diesen públicamente cincuenta azotes y se les cortase el cabello; la segunda, que recibieran cien azotes y fueran encarcelados; en la tercera, que fueran remitidos al Obispo de la diócesis, para que éste los juzgara. Tratándose de hechiceros aún infieles, ya desde la primera vez debían ser remitidos al Obispo [121]. Pocos años más tarde, en 1555, el primer Concilio de México se ve también obligado a prestar atención a los hechiceros. El culpable debería hacer penitencia pública en la iglesia en un día festivo y cumplir además las otras penas que el juez le señalare. A los indios, por su parte, se les imponía la obligación moral de delatar a quienes conociesen ejercer este oficio [122].

Cuál fuera el fruto inmediato de estas medidas no se nos dice expresamente; pero, con toda probabilidad, a la vista de ellas los hechiceros volvieron a poner en práctica otra vez la característica y misteriosa táctica del repliegue, que adoptaba el indio siempre que se encontraba con un obstáculo. Esto es tanto más probable si se tiene en cuenta que también los cultos idolátricos aparentaron cesar ocasionalmente a raíz de estos Concilios. Sin

---

[120] *Procesos contra los indios idólatras de México*, 77. En este mismo año de 1537 los Obispos de Nueva España propusieron al Emperador que, como medida para suprimir estos hechiceros, se les privase de las fuentes de su sustento (*Carta de los Obispos de México, Oaxaca y Guatemala a S. M.*, México 30 de noviembre de 1537, en García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, Apéndice, pág. 489).

[121] Mateos, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 37-8.

[122] Lorenzana, *Concilios Provinciales*, 45-7.

embargo, las medidas verdaderamente suaves tomadas con ellos, por una parte, y por otra el aflojamiento que a una campaña contra la idolatría oculta seguía a los pocos años de iniciarse ésta, hicieron que en el primer decenio posterior a la mitad del siglo las actividades de estos hechiceros se volvieran a intensificar. Los testimonios de este recrudecimiento son alarmantes. Los hechiceros aparecen en ellos como existiendo en todas partes y en gran número, predicando públicamente contra el cristianismo y ejerciendo su apostolado capilar no sólo con un vigor sin precedentes, sino hasta con un fruto que contaba por cientos las defecciones de indios ya cristianos [123].

Ante el peligro, los misioneros tuvieron que reaccionar vigorosamente y, para contrarrestar su influjo, llevar a la práctica una medida que ya en 1550 se había propuesto como conveniente, pero que por entonces no consiguió triunfar: recluir a los embaucadores en una casa destinada al efecto y que había de estar junto a la iglesia, marcando además a los presos con una señal para que, en caso de reincidencia, todos los conociesen [124]. La medida fué del agrado del segundo Concilio Provincial de Lima, quien, recogiéndola en 1567, ordenó que se llevase a la práctica y se tuviesen los culpables encerrados, procurando el misionero convencerlos de sus errores, hasta que el Obispo visitara la parroquia o doctrina. En esta ocasión se les practicaría el juicio y quedarían en libertad aquellos que pareciesen bien, bajo una triple admonición de que si reincidían serían gravísimamente castigados [125]. De los jesuítas de Juli sabemos en concreto que tenían una casa-prisión de este género y sostenían a los hechiceros recluídos en ella por medio de limosnas [126].

Si nos atenemos a la versión, tal vez un poco sensacionalista, del Virrey Toledo, quien, entre 1571 y 1573, se lamenta amargamente al Rey de la actividad de los hechiceros, el decreto del Concilio de Lima fué llevado a la práctica por parte de los Obispos con positiva negligencia [127]. Sin embargo, el hecho de que Felipe II, no obstante las urgentes instancias que

---

[123] F. DE LA CRUZ, *Carta a S. M.*, Lima 25 de enero de 1566, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 305; Dr. CUENCA, *Relación de la visita de repartimientos*, 1566-7 (*Ibid.*, 331); ID., *Anejo a la carta anterior* (*Ibid.*, 354); MOLINA, *Fábulas y ritos de los indios*, 79-81.

[124] *Memorial para el buen asiento y gobierno del Perú*, en CDIHE, XCIV, 97-8. (El *Memorial* es anónimo y posterior a 1550). Recuérdese que los indios no gustaban consultar a los hechiceros que predicaban públicamente para no ser ellos catalogados entre los idólatras. De aquí la importancia y sabiduría de la señal que aconseja hacerles.

[125] MATEOS, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 599-600.

[126] *Hist. Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 409.

[127] TOLEDO, *Carta a S. M.*, Cuzco 25 de marzo de 1571, en LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, III, 509-510; ID., *Carta a S. M.*, Cuzco 1 de marzo de 1572 (*Ibid.*, IV, 91); ID., *Carta a S. M.*, Cuzco 24 de setiembre de 1572 (*Ibid.*, IV, 410-411); ID., *Carta a S. M.*, La Plata 30 de noviembre de 1573 (*Ibid.*, V, 278-9); ID., *Carta a S. M.*, Los Reyes 18 de abril de 1578 (*Ibid.*, VI, 53-4).

le llegaban de su representante en el Perú, nada proveyese de nuevo [128]; más el testimonio de Cristóbal de Molina, quien afirmaba que en 1574 aunque había hechiceros «era en poca cantidad», y los indios, desengañados de ellos, les acusaban a los religiosos [129], junto con el hecho que ya conocemos de que por esta época se desarrolló una nueva campaña contra la idolatría, todo hace sospechar que quizá el Virrey Toledo exagere un poco la realidad. De hecho, en Juli, por este tiempo o muy poco posteriormente, los hechiceros eran ya «muy pocos» [130].

Esto no quiere decir que juzguemos por ello el caso de los dogmatizadores como prácticamente inexistente. El mismo Cristóbal de Molina echa de menos la falta de un castigo ejemplar que les hiciese escarmentar, y el franciscano Antonio de Zúñiga propone al Rey desde Quito que estos embaucadores fuesen enviados a Panamá o a una isla solitaria, junto con sus mujeres e hijos [131]. Que hubo también alguna desidia en su castigo no parece tampoco poder negarse [132]. Por ello volvieron a legislar sobre la materia los Concilios Provinciales de Lima en 1582-83, y de México, en 1585. Este ordenaba a los Obispos investigar diligentemente quiénes eran los hechiceros y, una vez amonestados, si no se corregían, les castigasen con todo rigor, imponiéndoles incluso las penas temporales que juzgasen más oportunas [133]. El tercer Concilio de Lima inculcaba la observancia de lo dispuesto en 1567 [134]. No es difícil que esté en relación con lo dispuesto en el Concilio de Lima lo que afirma Acosta. Cuando él escribía los hechiceros aún eran muchos, pero, debido a la diligencia de los prelados y misioneros, iban disminuyendo paulatinamente y perdiendo influencia [135].

Antes de cerrar el tema, lo dicho acerca de la cuestión de los hechiceros nos invita a hacer algunas observaciones. Sea la primera que, a juzgar por las disposiciones conciliares, siempre de carácter más grave las tomadas en el Perú que las acordadas en Nueva España, la propaganda capilar de estos dogmatizadores revistió más peligro en el antiguo imperio de los Incas

---

[128] *Respuesta al Virrey sobre asuntos eclesiásticos*, Madrid 30 de diciembre de 1571, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 567; *Carta del Rey a D. Francisco de Toledo*, 1571, en ENCINAS, *Cedulario*, I, 49.

[129] MOLINA, *Fábulas y ritos de los indios*, 82-4. Véase también la *Historia Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 409.

[130] *Hist. Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 409.

[131] ZÚÑIGA, *Carta a Felipe II*, Quito 5 de julio de 1579, en CDIHE, XXXVI, 93-4.

[132] Lo afirman expresamente Lizárraga (R. DE LIZÁRRAGA, O. P., *Descripción de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, en NBAE, XV, 563), y el tercer Concilio de Lima en 1582-3 (SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 242). Refiriéndose a Yucatán, Sánchez de Aguilar afirma que en 1582 los misioneros trabajaban por contrarrestar el influjo de los dogmatizadores, pero que las autoridades civiles se oponían a ello (SÁNCHEZ DE AGUILAR, *Informe contra idolorum cultores*, 54-5).

[133] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 370-1.

[134] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 242.

[135] ACOSTA, *Historia natural*, 373.

que en las regiones de Nueva España. Tienen en cambio de común que en ambas regiones se adoptó una misma táctica: la de represión; con unos mismos medios: el castigo, siempre demasiado leve en relación con la gravedad del asunto y de las penas que imponían los hechiceros mismos; y con una misma manera de imponerlo: a través de un juicio formal que competía, generalmente, al Obispo [136].

Otro punto de contacto entre ambas regiones está en el hecho de la simultaneidad del curso de la actividad de los hechiceros con la práctica por los indios de la idolatría oculta: cuando se agrava la una se recrudece la otra. Esto es índice de la importancia que entrañaba la represión de estos embaucadores.

---

[136] En ocasiones se encuentran también hechiceros castigados directamente por los misioneros y, al parecer, sin que precediese juicio formal ninguno. Véase MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 224, 756; TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, III, 38. En estos casos, y una vez que habían conseguido convencerlos de sus errores, los misioneros obligaban a los hechiceros a desdecirse públicamente y los convertían en propagandistas del cristianismo. El fruto que reportaban con esta táctica era grande, debido a la autoridad de que gozaban ante los indios. Véase TELLO, *Crónica miscelanea*, libro II, 567; *Hist. Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 110-2; LIZANA, *Historia de Yucatán*, 51r; LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán*, 264.

Había también casos en los que el castigo se dejaba en manos de los encomenderos o corregidores, por considerarse el oficio de los hechiceros como pecado público. Véase M. GARCÍA OÑEZ DE LOYOLA, *Instrucciones y ordenanzas que deben guardar los administradores de indios*, Santiago de Chile 4 de febrero de 1593, en FELÍU CRUZ-MONGE ALFARO, *Las encomiendas según tasas y ordenanzas*, apéndice, pág. IV. En ocasiones se encargaba del castigo el brazo secular, o se lo remitía a él el eclesiástico. Véase LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán*, 401-2, 456; TOLEDO, *Carta a S. M.*, Cuzco 4 de setiembre de 1572, en LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, IV, 410-411; *Puntos sacados de la carta anterior y decretos puestos en ella* (*Ibid.*, 420). En este último caso se trataba probablemente de dogmatizadores que, valiéndose de sus hechicerías, perpetraban crímines comunes o delitos políticos. Su castigo era también más severo, llegando a veces hasta condenarlos a muerte o a la pena de destierro.

PARTE TERCERA

LOS FRUTOS DE LOS METODOS

CAPITULO XI.

LOS FRUTOS VISTOS POR LOS CONTEMPORANEOS.

El estudio de los métodos que se pusieron en práctica para llevar a cabo la cristianización de Indias quedaría manco sin una visión general de los frutos que con ellos se consiguieron. Esta visión exigiría, para ser completa, un estudio detallado de sociología religiosa aplicado al siglo XVI. Aquí no vamos a emprender tal estudio. Los mismos que pusieron en práctica los métodos hasta aquí descritos, y palparon personalmente los frutos que con ellos se obtuvieron, nos ofrecen en la multiplicidad, diversidad y, a veces, contradicción de testimonios, datos suficientes para que nosotros nos hagamos un concepto aproximado del resultado producido por los métodos.

I.—Los frutos considerados numérica y geográficamente.

Número de bautismos.

Es en extremo difícil calcular, aunque sólo sea de una manera aproximada, el número total de bautismos administrados en Indias a lo largo del siglo XVI. Lo que sí se puede afirmar es que el índice de administraciones de este sacramento, realizadas por los misioneros desde los primeros años de su establecimiento permanente en una región cualquiera, se mantuvo siempre muy elevado a través de toda la centuria.

El caso de los franciscanos de México, precisamente por ser el más extraordinario y porque no encontró competencia en ninguna otra región de Indias, es suficientemente conocido. Tales eran los frutos de los métodos empleados por estos religiosos que los indios, se nos dice gráficamente, venían al bautismo «a banderas desplegadas», sin poder los misioneros dar

abasto a tanta cantidad de indios como se convertían [1]. De cada uno de los franciscanos se dice haber bautizado más de cien mil personas [2], y algunos más de cuatrocientas mil contadas numéricamente [3]. Hubo religiosos que en un sólo día bautizaron entre dos de ellos más de quince mil indios, contados también con escrupulosidad [4]. Entre 1521 y 1536 el balance de bautismos que nos propone Motolinia arroja un total de más de cuatro millones de indios bautizados en Nueva España [5], número que en 1609 se hacía subir a dieciséis millones, bautizados solamente por los franciscanos [6].

Aunque tal afluencia de indios al bautismo no la experimentaran sino los franciscanos, sabemos también que los dominicos recogieron allí mismo frutos al por mayor. Ellos mismos nos dicen que en sus misiones los indios «comenzaron de tropel a bautizarse innumerables de ellos» [7], expresión que, a fines de la centuria, especifica más detalladamente su cronista Dávila Padilla al referirnos que «se iban convirtiendo provincias enteras de más de veinte mil y cincuenta mil indios» [8].

No fué solamente en el centro de Nueva España donde acaecía un número de conversiones a tan alta escala. En la región de Guadalajara el franciscano Fray Juan de Tapia, en 1556, bautizó en diversas villas, según su propio testimonio, un total de diez mil adultos, sin contar las mujeres, niños ni jóvenes [9]. Más al norte, en Sinaloa, a fines de la centuria aparecían bautizados, entre grandes y pequeños, mil seiscientos indios [10], no obstante lo reciente de la estabilización política de la región y del establecimiento en ella de los jesuítas. Esta cifra, según las cuentas de los libros de bautismos administrados por los religiosos de la Compañía, se elevaba a principios del

---

[1] Hojacastro, *Carta al Emperador*, México 1 de junio de 1544, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, II, 188.

[2] Valencia, *Carta al Emperador*, Tehuantepec 18 de enero de 1533, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, II, 178; Id., *Carta al Emperador*, Guatitan 17 de noviembre de 1532, en *Cartas de Indias*, 55.

[3] Navarro, *Relación para el Comisario de Corte*, Xuchimilco 25 de febrero de 1569, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, IV, 102-3.

[4] Motolinia, *Historia de los indios*, 164; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 266.

[5] Motolinia, *Historia de los indios*, 105. Sobre todo lo referente al bautismo y al fervor con que los indios de Nueva España acudían a él, véase la relación detallada, matizada con diversas anécdotas de fervor ejemplar, que proporcionan Motolinia, *Ibid.*, 99-108, y Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 256-9, 274-5. Las cuestiones a que dió lugar una afluencia tan numerosa de indios al bautismo las expone detenidamente C. Ceccherelli, O. F. M., *El bautismo y los franciscanos en México (1524-1539)*, en *Missionalia Hispanica*, 12 (1955) 209-289.

[6] Fernández de Quirós, *Memorial al Rey*, 1609, en CDIA, V, 508.

[7] *Relación de la Provincia de Santiago*, 1569, en CDIA, V, 454.

[8] Dávila Padilla, *Historia de la Prov. de México*, 80.

[9] J. de Tapia, O. F. M., *Relación al Virrey D. Luis de Velasco*, Guadalajara 7 de mayo de 1556, en Ricard, *Etudes et documents*, 51.

[10] Spitilli, *Ragguaglio*, 58.

siglo XVII nada menos que a trescientas mil administraciones del sacramento [11].

Si de México descendemos a otras regiones, nos encontramos también con cifras muy altas. A los ocho meses de penetrar los franciscanos en la región de los Kachiqueles (Campeche) ya tenían bautizados veinte mil indígenas, es decir, prácticamente todos los adultos allí existentes, sin contar los párvulos, que eran, al decir de los franciscanos mismos, muchos más [12].

Esta cifra aún se puede considerar baja si la comparamos con la actividad desarrollada en Nicaragua por el mercedario Francisco de Bobadilla. De él se nos asegura que en solo seis meses, entre fines de 1538 y principios de 1539, bautizó él solo cincuenta y dos mil quinientas cincuenta y ocho personas en sus diversas correrías misionales a través de diferentes cacicazgos [13].

En el Perú, donde la larga inestabilidad política impidió los primeros años llevar a cabo una obra misional eficiente, siendo por ello causa de que las conversiones se realizasen a ritmo lento, apenas acabadas las guerras civiles comenzaron también los indios a abrazar la fe [14]. Para 1565 se arrojaba un cómputo de bautismos de unos trescientos mil hombres adultos [15]. Hubo religiosos de quienes se dice haber bautizado en un solo día más de diez mil indígenas [16]. En concreto, el mercedario Diego de Porres nos asegura de sí mismo que durante los tres años que misionó en los repartimientos de Cecras y Altabilla bautizó más de seis mil nativos; durante los dos que permaneció en la provincia de Caxetambos, más de dos mil, y en los cuatro que se detuvo en la de Chincacocha, cuatro mil. A este ritmo continuó realizando conversiones a lo largo de treinta años de apostolado misional en diferentes provincias del Perú [17].

Fructífero era también el apostolado de los jesuítas en las regiones de Tucumán, Santa Cruz e Itatín. En la primera de ellas, en más de una ocasión bautizaron los misioneros de la Compañía ciento cincuenta personas; en la

---

[11] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 424.

[12] LIZANA, *Historia de Yucatán*, 78v.

[13] FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia natural y general de las Indias*, IV, 58.

[14] MORALES, *Relación a S. M.*, 1541, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 3, 73; D. DE SANTO TOMÁS, O. P., *Carta a S. M.*, Lima 1 de julio de 1550 (*Ibid.*, I, nro. 4, 203).

[15] VACA DE CASTRO, *Carta a S. M.*, Lima 30 de abril de 1565, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 295.

[16] MURÚA, *Los orígenes de los Inkas*, 3-4.

[17] D. DE PORRES, O. de M., *Memorial a S. M.*, 1586, en LEVILLIER, *Organización*, I, 394-8. Véase J. CASTRO SEOANE, O. de M., *La Merced en el Perú (1534-1584). Comentando el memorial del P. Porres*, en *Missionalia Hispanica*, 3 (1946) 243-320; 4 (1947) 137-169, 383-401; 7 (1950) 55-80.

de Santa Cruz, novecientos setenta adultos, y en la de Itatín, en diversos tiempos, dos mil ochocientos treinta y dos, sin contar los niños [18].

Naturalmente, muchas de estas cifras no pueden tomarse a la letra. Es sabido que en el siglo XVI, además de carecer del sentido de los números que hoy poseemos, se tendía positivamente a la exageración, bien fuera ésta por exceso, como en el presente caso, bien fuera por defecto. Los escritores de entonces, y no solamente los misioneros, con la misma facilidad hablaban de millones de indios convertidos que de millones de indios sin bautizar, según que cada uno enfocara la cuestión desde un ángulo optimista o lo hiciera desde el plano opuesto. Por otra parte, algunas de las cifras que acabamos de reproducir se prestan a sospechas. El balance de indios bautizados por él mismo que nos ofrece Diego de Porres es demasiado exacto para que sea casual el ritmo de conversiones que nos presenta: en donde permaneció dos años obtuvo dos mil; en donde cuatro, cuatro mil, etc. Concurre a proyectar dudas sobre los números el hecho de que muchos de los que escriben sobre el particular lo hagan dirigiéndose a la Corona, ante quien las cifras pesaban bien para captar su simpatía hacia la Orden religiosa a la que pertenecía el misionero, bien para obtener beneficios en premio de la labor realizada. Cuando se trata de *Relaciones* sin destinatario determinado o simples historias o crónicas misionales, puede muy bien haber influído en la supervaloración de las cifras la tendencia que se observa a presentar la conversión de Indias como un hecho hasta entonces inédito en sus proporciones. El que a veces las cifras se nos presenten hasta sus últimos detalles indica ciertamente que los misioneros pusieron un empeño especial en obtener su exactitud, o se valieron para enumerarlas de sus libros de bautismos, como hemos visto que hicieron algunos [19].

Aun aceptando la posibilidad de exageración en el balance de los misioneros (exageración que, por otra parte, es difícil de calcular en concreto [20]),

---

[18] SPITILLI, *Ragguaglio*, 39-43.

No insistimos en aportar datos sobre el balance numérico de bautismos administrados por los misioneros por tratarse de un hecho suficientemente conocido y abordado ya con suficiente amplitud por otros autores. Una colección de los testimonios referentes a Nueva España, sobre todo a los franciscanos, véase en RICARD, *La conquista espiritual*, 198-9, y CUEVAS, *Hist. de la Iglesia en México*, I, 191-2. Una visión referente a todas las Indias la provee YBOT LEÓN, *La Iglesia y los eclesiásticos*, 646-651.

[19] Véase, por ejemplo, en MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 107-8, el detallado y curioso recuento que hace de las cifras de bautismos administrados.

[20] Las únicas cifras de las que parece poderse asegurar con certeza que eran demasiado elevadas son las referentes a los bautismos de Nueva España llevados a cabo por los franciscanos. De todas las maneras, el balance de dieciséis millones de bautizados que a estos religiosos vimos anteriormente que les asignaba Pedro Fernández de Quirós es a todas luces excesivamente elevado. Simpson y Cook, que han estudiado detenidamente la población del centro de Nueva España, no le asignan para la primera mitad del siglo XVI sino la cifra de once millones de habitantes

queda en pie, sin embargo, la uniformidad de los testimonios que, proferidos en diversas épocas y en distintas regiones, están acordes en presentarnos un fruto de bautismos muy numeroso bajo todos los aspectos. Sea, pues, lo que fuere de la exactitud de las cifras, lo que parece no poder negarse es que éstas fueron realmente muy elevadas.

Geografía de las conversiones.

Si las cifras numéricas las traducimos geográficamente llegamos también a la conclusión acabada de emitir.

De Nueva España se nos afirmaba en 1570 que en las regiones plenamente pacificadas no había indio sin bautizarse, o al menos que se supiera positivamente no haber recibido el bautismo. Sólo de vez en cuando aparecía alguno que otro indígena carente del sacramento. El hecho se atribuye o bien a que cuando el religioso pasaba por la aldea y bautizaba a los demás el infiel en cuestión se encontraba ausente, o que en principio dejó de recibir el bautismo y luego le daba vergüenza aparecer como infiel cuando todos los de la aldea eran ya cristianos y suponían que él también lo era [21].

(L. B. Simpson-Sh. F. Cook, *The population of Central Mexico in the Sixteenth Century*, Berkeley 1948, 18-38), debiendo además tener en cuenta que los dominicos y agustinos bautizaron también allí numerosos indios, y que las cifras presentadas por los franciscanos no se refieren sino al centro de la Nueva España.

Reconocemos, no obstante, que el balance de Simpson y Cook está, a su vez, muy lejos de ser definitivo. Si por una parte la cifra de habitantes de Nueva España calculada por estos dos autores entra de lleno en los límites de la probabilidad si se sigue el cálculo de 40-50 millones de indios que Sapper considera como existentes en la América de 1492 (K. Sapper, *Die Zahl und die Volksdichte der indianischen Bevölkerung in Amerika*, en *Proceedings of the twenty-first International Congress of Americanists*, La Haya 1924, 100), ella aparece demasiado elevada adoptando el cálculo de quienes para la misma no arrojan sino un balance aproximado de ocho millones y medio, como hace Kröber, o trece millones trescientos ochenta y cinco mil, como hace Rosenblat (A. L. Kröber, *Native American Population*, en *American Anthropologist*, 36 (1934) 24; A. Rosenblat, *El desarrollo de la población indígena de América*, en *Tierra Firme*, I (1935) nro. 3, 110). De todas las maneras, lo único que parece poderse afirmar con toda probabilidad es que las cifras presentadas por los franciscanos, o los números de bautismos atribuídos a ellos, pecan de exageración en cualquiera de los cálculos que se adopten, aun probablemente siguiendo el bastante elevado de Sapper.

[21] *Copia y relación del orden que los frailes de San Francisco de esta Nueva España tienen en administrar a los indios todos los sacramentos de la Iglesia*, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, II, 91. Consciente del hecho, o al menos presintiendo la existencia entre los cristianos de infieles que aparecían como tales, sin que en realidad, por las razones aducidas por los franciscanos o por otras similares, hubieran recibido realmente el bautismo, el dominico Pedro de Feria se dirige a los indios, invitándolos a que, si alguno aun no había recibido el sacramento, no tuviera dificultad en pedirlo, pues los misioneros, añade para animarlos, no sólo no lo tomarían a mal, sino que ello sería un motivo para que los amaran más (Feria, *Doctrina christiana*, 104v).

Del Perú, ya en 1565 se afirmaba que casi todos los indios del reino estaban bautizados [22]. Hacia fines de la centuria, es decir, alrededor de 1580, el Virrey Toledo nos refiere que en las visitas realizadas por él personalmente o llevadas a cabo bajo su iniciativa a través de todo el antiguo Incaico, los visitadores recibieron la instrucción expresa de averiguar el número de indios que permanecían todavía en la infidelidad. El resultado de la investigación arrojó solamente «alguna cantidad de ellos». Donde mayor era el número de los infieles, es decir, en la provincia de Chucuito, éste giraba alrededor de doce mil almas entre niños y adultos. Como, según el mismo Toledo prosigue refiriendo, la permanencia en la infidelidad no obedecía a malicia u obstinación sino simplemente a falta de oportunidad para instruirse, estos infieles se recogieron en lugares determinados y después de doctrinados convenientemente se les bautizó a todos. De esta manera, a juicio del Virrey, no quedó en el Perú indio sujeto a España que permaneciera sin bautizarse [23]. A principios del siglo XVII se consideraban como enteramente cristianas todas las provincias situadas entre los Andes y el Pacífico [24], es decir, cuanto se encontraba plenamente pacificado y en donde se podía desarrollar una obra misional permanente.

Frente a esta visión tan optimista, apenas si hemos encontrado testimonios que en contraste con ella nos ofrezcan un panorama distinto.

Refiriéndose a la región de Cartagena de Indias, el jesuíta Jerónimo Ruiz del Portillo emite en 1568 una apreciación totalmente divergente de las que acabamos de reseñar. Nos habla, en efecto, de «millones de indios» que por aquellas fechas quedaban aún sin convertir en la ciudad y región de Cartagena [25]. De estar, pues, a su testimonio, en plena mitad del siglo XVI, el norte de Nueva Granada permanecería aún en gran parte en la infidelidad. Se trataría, por tanto, de una excepción respecto del ingreso universal en el cristianismo de los indios de las restantes regiones. La excepción no habría dificultad alguna en admitirla, pero resulta que el testimonio de Ruiz del Portillo no se hace acreedor a plena fe. El escribe a raíz de su llegada a Cartagena, y con el espíritu de crítica casi sistemática que respecto de quienes les habían precedido llevaban en sí los jesuítas, enfoca la situación misional desde el exclusivo ángulo de visión de sus defectos. Por ello, estas y semejantes afirmaciones de los primeros jesuítas que se dirigieron al Perú, como fruto que eran de una viva reacción al enfrentarse con una

---

[22] VACA DE CASTRO, *Carta a S. M.*, Lima 30 de abril de 1565, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 295; F. DE LA CRUZ, *Carta a S. M.*, Lima 25 de enero de 1566 (*Ibid.*, II, 305).

[23] *Lo que responde el Virrey del Perú D. Francisco de Toledo a los capítulos del maestro Luis López, S. I.* (hacia 1580), en CDIHE, XCIV, 496.

[24] ARRIAGA, *Extirpación de la idolatría*, 112.

[25] RUIZ DEL PORTILLO, *Carta a San Francisco de Borja*, Cartagena de Indias 2 de enero de 1568, en *Monumenta Peruana*, I, 175.

realidad que ellos concebían de un modo distinto (afirmaciones que más tarde los mismos jesuítas rectificarán), es menester aceptarlas con mucha reserva, sobre todo si no se poseen otros testimonios que las corroboren. Por otra parte, no sería difícil que la frase del jesuíta, a pesar de hablarse en ella de indios sin convertir, deba interpretarse en el sentido de que eran muchos los indígenas que vivían cual si fueran paganos. En este caso, y en la afirmación que añade inmediatamente de que «nadie se mueve donde no ven claro oro y plata», veremos luego que Ruiz del Portillo tenía otros muchos consigo que pensaban lo mismo que él. De todas las maneras, la cifra de «millones de indios» es manifiestamente exagerada, pues no podía haber tal cantidad en las regiones a que él se refiere.

En el mismo sentido que el del jesuíta debe interpretarse también otro testimonio adverso a los que reprodujimos con anterioridad. El bachiller Luis Sánchez, escribiendo en 1566, afirmaba que la mayor parte de los indios del Perú morían sin ser cristianos [26]. La frase no quiere decir que murieran en la infidelidad, sino que se iban de este mundo después de haber vivido como si nunca hubieran dejado de ser infieles a pesar de que estaban bautizados.

No obstante el estado general antes descrito, lo que sí existían eran ciertos reductos, de no mucha importancia por otra parte, que iban a remolque en este rápido avance de la fe.

Entre éstos hay que enumerar en primer lugar aquellas encomiendas o repartimientos de indios que, por su situación geográfica, sólo de vez en cuando recibían la visita del religioso. Si en tales casos al encomendero le preocupaba más el rendimiento económico del indígena que su incorporación al cristianismo, éste podía permanecer largos años bajo el control de un cristiano, pero religiosamente seguía viviendo en la infidelidad.

Refiriéndose a Nueva España, Fray Gaspar de Recarte, tan tarde como en 1584, se lamenta del duro trato que se les dispensaba a los indios de las encomiendas, sobre todo a aquéllos que trabajaban en las minas. El franciscano reprueba el comportamiento de los encomenderos porque era causa, entre otras cosas, de que los infieles que estaban encomendados aborreciesen la fe y prefirieran seguir en la infidelidad antes que abrazar la religión de su señor [27]. Es decir, de ser veraz la afirmación de Recarte, en las encomiendas de Nueva España aún existía a fines del siglo XVI cierto porcentaje de indios que se resistían a abrazar el cristianismo.

Este mismo año de 1584 el doctor Zurita nos ofrece otro botón de muestra en relación con las encomiendas de Nueva Granada. En el curso de

---

[26] SÁNCHEZ, *Memorial al Presidente Espinosa*, Madrid 26 de agosto de 1566, en CDIA, XI, 165.

[27] RECARTE, *Tratado del servicio personal y repartimiento de los indios de Nueva España*, 3 de octubre de 1584, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 357.

la visita que hizo a aquellas regiones le tomó residencia a varios encomenderos, y llegó a descubrir la existencia de casos en los que algunos caciques, en el trance ya de la muerte, pidieron a sus señores que les bautizasen para morir como cristianos. Los enconmenderos no accedían a la petición para eximirse de pagar el importe de las honras fúnebres [28].

En 1570, el Rey manifestaba a la Audiencia de Quito haber sido informado por el Obispo de la ciudad, Fr. Pedro de la Peña, O. P., que en los términos de su diócesis había aún en aquel tiempo «mucho número de indios sin bautizar». La culpa se hacía recaer, al igual que en los casos que hasta aquí hemos visto, sobre los encomenderos, para vencer la desidia de los cuales, o sus intereses creados, el Obispo dominico solicitaba que se eximiese a los infieles de pagarles tributo hasta que no recibiesen el bautismo [29].

Estas tres referencias entrañan el valor de síntoma. Teniendo en cuenta la conducta bastante uniforme que solía predominar en los encomenderos de Indias respecto del cuidado espiritual de sus encomendados, está muy lejos de ser gratuita la sospecha de que los tres casos referidos no son más que una muestra de otros semejantes. Es imposible, sin embargo, calcular el porcentaje de hechos de esta clase que tuvieron lugar en el siglo XVI. Aun cuando nos inclinemos a creer que había más de un indio en las encomiendas que se mantuviera al margen del cristianismo, su número total quizá no ascendiera tampoco a muy alto. Más abajo tendremos ocasión de ver cómo el fallo fundamental de las encomiendas, en el terreno de lo religioso, no estribaba precisamente en que los encomenderos descuidaran el bautismo de sus indios (por razones de seguridad y aun económicas, les convenía, en general, que todos se bautizaran). El fallo consistió en que a estos indios, tanto antes como después de bautizados, no se les proveyó de la atención espiritual que necesitaban.

Otro sector de la sociedad índica que no participó del fervor general por abrazar el cristianismo fué el de los indígenas que se encontraban ya avanzados en edad cuando les llegó la primera noticia del Evangelio.

En 1532, Fr. Martín de Valencia nos refiere el gran número de indios que en Nueva España bautizaba cada franciscano. Era entonces precisamente cuando el fervor por abrazar el cristianismo se había extendido entre los indígenas de una manera insólita, ya que, según los testimonios de Motolinia y Pedro de Gante, a partir de 1529-1530 los indios abandonaron la posición de resistencia en la que a través de los cinco años anteriores se habían mantenido frente a la nueva religión y comenzaron a bau-

---

[28] A. DE ZURITA, *Parecer acerca de la doctrina y administración de los sacramentos*, Granada 1 de marzo de 1584, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 351.

[29] *Real Cédula a la Audiencia de Quito*, Córdoba 12 de abril de 1570, en GARCÉS, *Colección de cédulas reales*, 202-3.

tizarse en masa. Los viejos, sin embargo, permanecieron indiferentes al cambio operado en los demás. Ellos seguían aferrados al paganismo y escondían lo más posible sus dioses [30]. Cinco años más tarde es Zumárraga quien nos da cuenta cómo todavía proseguían en su actitud inicial. El apego a las tradiciones, junto con el cambio de conducta que, bajo el aspecto moral, les imponía la nueva religión, sobre todo en lo referente a la monogamia, se les hacía algún tanto duro [31].

En el Perú se mostraron también reacios a enlistarse en el cristianismo. Pero aquí no lo hacían ya por malicia. El esfuerzo que suponía la asimilación de una nueva doctrina lo consideraban tarea para ser acometida solalamente por los jóvenes [32]. Sin poder precisar a cuándo se refiera, Garcilaso nos asegura también que «en su tiempo» había aún muchos viejos sin bautizar [33].

Si exceptuamos estos dos reductos, el geográfico de las encomiendas y el numérico y menos importante de los viejos, los cuales constituyen una excepción a la situación general, podemos considerar como prácticamente incorporadas a la fe, dentro de los pocos años de plena pacificación, todas las regiones que paulatinamente iban cayendo bajo el poder de España de una manera definitiva. Factores ambos, el de la incorporación general a la fe y el de la estabilización política de una región determinada, que iban estrechamente unidos, con el retraso del primero sobre el segundo de alrededor de una docena de años.

Teniendo esto en cuenta, no es de extrañar el entusiasmo con que hablan los escritores contemporáneos cuando se refieren al número de conversiones obtenidas. Imposibilitados de concretar su número en todos los casos, hablan

---

[30] VALENCIA, *Carta suya y de otros religiosos a S. M.*, Guatitan 17 de noviembre de 1532, en *Cartas de Indias*, 56; MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 99; GANTE, *Carta a Felipe II*, México 23 de junio de 1558, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 223.

[31] ZUMÁRRAGA, *Carta a Juan de Samano*, México 20 de diciembre de 1537, en *Cartas de Indias*, 169. En esta carta Zumárraga no dice expresamente que se trate de viejos indígenas, sino de los *mayores*. El término *mayores*, por contraposición a los niños o menores, podría interpretarse como idéntico a adultos, pero resulta que éstos, en general, ya vimos que no ofrecieron resistencia a la fe. Tampoco puede significar *nobles* (mayores en dignidad o posición social) porque dice a continuación el Obispo franciscano que de entre estos *mayores* los más reacios a abandonar el paganismo eran «los principales holgazanes». Zumárraga, por lo tanto, al hablar de *mayores* quería significar *viejos*.

[32] *Relación sumaria de lo que el Virrey D. Francisco de Toledo escribió en lo tocante al gobierno espiritual y temporal, guerra y hacienda* (hacia 1569-70), en CDIHE, XCIV, 258; *Lo que el Virrey responde a los capítulos del maestro Luis López* (*Ibid.*, XCIV, 496); *La ciudad de San Francisco de Quito*, 1573, en *Relaciones geográficas*, III, 93.

[33] GARCILASO, *Comentarios*, I, 100. La frase dice relación muy probablemente a los años centrales del siglo XVI, puesto que el Inca salió para España hacia 1560.

de ellas como de «una conversión muy grande» [34], de «infinito número de almas» reducidas al gremio de la Iglesia [35], de conversión de «provincias colmadísimas de gentes» [36]. Algunos pasan todavía más lejos y no dudan en afirmar que desde los comienzos del cristianismo no había habido en el mundo obra tan maravillosa como la conversión de las Indias [37]. Ponderaciones todas que López de Gómara resume en una sola frase, pero gráfica: «Tantos han convertido [los españoles] cuantos conquistado» [38].

II.—La calidad de los frutos.

Después de una visión tan optimista de los frutos de los métodos considerados numérica y geográficamente, no es de esperar encontrarse con apreciaciones y con hechos irrecusables a lo largo de todo el siglo XVI, que están muy lejos de describirnos la calidad de los mismos con el entusiasmo que acabamos de ver anteriormente.

Las conversiones, que en un principio se obtuvieron por millares, a juicio de muchos no produjeron después el fruto que era de esperar, o que muchos al menos esperaban. De aquí las diversas y, a veces, contradictorias apreciaciones que se emiten sobre las cualidades de los frutos, las cuales contrastan vivamente con la uniformidad observada al hablar del número de los mismos.

Estas opiniones las podemos clasificar en dos grupos netamente distintos. El grupo de aquellos que, valorando en más los datos positivos que observaban, consideraban el cristianismo de los indios como enteramente auténtico y sincero, sin ser obstáculo para ello los defectos que veían en su práctica, los cuales procuraban excusar en cuanto les era posible. El segundo grupo es el de aquellos otros, más numerosos por cierto, que, haciendo hincapié en las mil deficiencias de orden religioso que observaban en los indígenas, dedujeron una conclusión negativa respecto de su cristianismo.

Estas apreciaciones no se enfrentaban en el plano general de si la aceptación del cristianismo por los indígenas, considerada en conjunto, era verdadera o dejaba de serlo, sino en el local de cada región. Queremos decir

---

[34] Motolinia, *Carta a S. M.*, Tlaxcala 2 de enero de 1555, en CDIA, VII, 257, 280.

[35] Gómez de Cervantes, *La vida económica y social de Nueva España*, 76, 79, 81; *Real Cédula al Arzobispo de México*, Madrid 9 de marzo de 1594, en García, *Documentos inéditos o muy raros*, XV, 183; Acosta, *De procuranda*, 125.

[36] E. de Salazar, *Veynte discursos sobre el Credo en declaración de nuestra santa fe catholica y doctrina cristiana*, Granada 1582, 33v.

[37] Pou y Martí, *El libro de las pláticas*, en *Miscellanea Ehrle*, III, 296; Navarro, *Relación para el Comisario de Corte*, Xuchimilco 25 de marzo de 1569, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, IV, 102-3. Véase lo que sobre este punto dejamos dicho en el capítulo primero.

[38] López de Gomara, *Conquista de México*, II, 279.

que las diversas oponiones que se emitieron no versaban sobre la situación general de todas las Indias ni las abarcaban en bloque con un solo juicio, sino que quienes las sostenían se limitaban casi siempre a emitir su parecer sobre la situación religiosa de una región determinada o de una provincia o localidad.

Hemos dicho «casi siempre» porque, en ocasiones, también se dió alguna excepción. Motolinia, por ejemplo, parece hablar en un sentido general cuando, sin dudar de la autenticidad del cristianismo de los indios, se refiere a «una tan grande conversión de gentes, donde tantas almas se han salvado y cada día se salvan» [39]. Los doce apóstoles franciscanos de México parecen hablar también en términos generales cuando, como acabamos de ver, afirman que, después de la primitiva Iglesia, nunca hubo en el mundo cosa tan señalada como la conversión de Indias. Pero son sobre todo quienes escriben fuera de América, es decir, quienes ven las cosas desde más lejos, los más dispuestos a generalizar. Esteban de Salazar no duda en calificar de «maravilloso» el fruto conseguido entre los indios en general [40]. El bachiller Luis Sánchez, por el contrario, escribiendo desde la Península, aunque anteriormente había misionado en Indias, afirma de todos los nuevos cristianos en conjunto que «no hay en ellos una onza de fe», exceptuando tal vez en los de Nueva España [41]. Fernando de Zurita, antiguo misionero también, pero que escribe desde España, se hace eco de la «sospecha general» de que los indios, prácticamente, siguieran todavía en la infiidelidad [42].

En Alemania el franciscano Nicolás Herborn, en Holanda Juan Federico Lumnius, ambos en sentido positivo, y en Italia el carmelita Tomás de Jesús, en el negativo, generalizan de la misma manera, emitiendo un juicio extensivo a todas las Indias [43].

Si prescindimos de estas excepciones, no las más numerosas ni valiosas por cierto, no podemos hablar de una apreciación del cristianismo de los indios por los contemporáneos tomada en sentido general. Sus juicios se restringen siempre a un lugar determinado, más o menos amplio en extensión según los casos.

Veamos algunos de estos testimonios.

---

[39] MOTOLINIA, *Carta a S. M.*, Tlaxcala 2 de enero de 1555, en CDIA, VII, 257, 280.

[40] SALAZAR, *Veynte discursos sobre el credo*, 33v.

[41] SÁNCHEZ, *Memorial al Presidente Espinosa*, Madrid 26 de agosto de 1566, en CDIA, XI, 165. El bachiller Luis Sánchez había sido misionero en Indias, según él mismo afirma; pero cuando escribía el *Memorial* residía en Chillarón de Pareja.

[42] ZURITA, *Theologicarum de Indis*, 7v-11v; 127v-128v.

[43] HERBORN, *Epitome convertendi gentes Indiarum*, en *Annales Minorum*, XVI, 372: ID., *Relatio vera de novis Insulis*, Tolosae 1532, en TIBESAR, *Franciscan Beginnings*, 104; J. F. LUMNIUS, *De extremo Dei iudicio et indorum vocatione libri duo*, Venetiis 1569, 33r; ID., *De vicinitate extremi iudicii Dei et consummatione saeculi libri duo*, Antuerpiae 1594, praefatio; TH. A. IESU, O. Carm., *Stimulus missionum, sive de propaganda a religiosis per universum orbem fide*, Romae 1610, 6.

En las Antillas.

La flaqueza de los frutos obtenidos en la Española debía ser tan patente que, en una fecha tan temprana como 1511, quizá precisamente por la magnitud de la desilusión causada al contrastar las esperanzas puestas en los indios con lo que en realidad produjeron, había ya llegado a oídos de la Corona en España. Esta, en efecto, dice lapidariamente de ellos que, exceptuando los niños educados en los colegios de los franciscanos, los restantes habitantes de la Isla no tenían de cristianos sino el nombre [44].

Como campo de experimentación que la Española fué en todos los sentidos, el resultado de las conversiones cogió al Rey y a los misioneros por sorpresa. Por ello, ante esta constatación, la Corona se apresuró a ordenar, al mismo tiempo que lamentaba lo anterior, que en Puerto Rico, donde entonces se iniciaba la evangelización, se tomasen las medidas oportunas para que no acaeciese lo que en la Española.

En 1512 la Corona abrigaba la esperanza de que, con la nueva cautela puesta por los misioneros en Cuba en la administración de los bautismos, para evitar precisamente las sorpresas de la Española, se conseguirían allí «mejores cristianos» que hasta entonces [45]. Pero las esperanzas resultaron fallidas. El franciscano Pedro de Azuaga nos dice, no muchos años más tarde, que en los naturales de las Antillas la fe estaba tan sepultada como lo que se encuentra en el fondo del mar, al menos en lo que se refería a la traducción del cristianismo en la práctica [46]. La apreciación del franciscano podría considerarse como parcial si se tiene en cuenta que ésta era una de las armas que se solían esgrimir contra las encomiendas. Pero resulta que su afirmación concuerda sustancialmente con el experimento llevado a cabo en 1546 por el Gobernador Chaves. Mediante él, éste pudo cerciorarse por sí mismo de que ya no sólo el vulgo, lo cual sería hasta cierto punto comprensible, sino que incluso los indios más cultos y adelantados estaban tan ajenos a la fe como si jamás hubiesen oído cosa alguna de ella [47].

En el centro de Nueva España.

En Nueva España se advierte un pequeño cambio de panorama respecto de las Antillas. No porque allí dejaran también de darse sorpresas desagra-

---

[44] *Real Cédula a Diego Colón*, 6 de junio de 1511, en CDIU, I, 11.

[45] *Real Cédula a Diego Colón*, Burgos 20 de marzo de 1512, en CDIA, XXXII, 374.

[46] AZUAGA, *Parecer sobre varios puntos acerca de la gobernación y población de las Indias*, en CDIA, XI, 177. El *Parecer* no lleva data, pero es de mediados de siglo y fué redactado en la Española.

[47] A. CHAVES, *Carta al Emperador*, Santiago de Cuba 30 de junio de 1546, en CDIU, VI, 270-1.

dables sino porque, a diferencia de las Antillas, aquí encontramos ya quienes creyeron firmemente recoger de los indios frutos opimos.

Los franciscanos de la primera generación que misionaron en México eran los más, y unos de los pocos, que estaban convencidos de ello. En 1533, Fray Jacobo de Tastera escribía al Emperador convencido de la sinceridad del cristianismo de los indios, y se sentía conmovido ante la religiosidad que mostraban los nuevos cristianos, los suspiros y lágrimas con que se confesaban, y la devoción con que se preparaban para comulgar [48]. A Fr. Jacinto de San Francisco se le llenaba el alma de gozo, en 1561, «al ver la cristiandad de esta gente», y estaba convencido de que eran muchos los indios que se habían salvado hasta entonces y se seguían salvando cuando él escribía [49]. Otros franciscanos recurrían a sus experiencias de misioneros para afirmar que «los que hemos ejercido el ministerio de sus ánimas por muchos años tenemos la experiencia del mucho fruto que en ellos se ha hecho, y tenemos tanta certificación de haber ido a puerto de salvación infinitos de ellos, según su aparejo y disposición en la muerte, que no nos falta otra cosa sino haberlos visto con nuestros ojos corporales subir al cielo» [50].

Pero quien estaba convencido de esto a toda prueba era Motolinia. Fray Toribio de Benavente ya no se contenta con afirmar la sinceridad religiosa de los nuevos cristianos basado en las numerosas muestras que daban de auténtica cristiandad, sobre todo en la recepción ejemplar de los sacramentos, celebración de las fiestas cristianas, caridad mutua entre ellos, y la práctica de ciertas virtudes como la del desprendimiento y de la caridad. Consciente de que entre muchos estaba extendida la opinión de que cuanto de bueno hacían los indios no era sino fingimiento, se detiene largamente

---

[48] TASTERA, *Carta al Emperador*, Rexucingo 6 de mayo de 1533, en *Cartas de Indias*, 66.

Cuatro años más tarde, es decir, en 1537, Fr. Julián Garcés, Obispo dominico de Tlaxcala, veía optimísticamente también la conversión al cristianismo de los indios de Nueva España. Tan optimísticamente, que abrigaba la esperanza de que, con el tiempo, los nuevos convertidos tal vez llegaran a sobrepujar en la fe a aquellos mismos que los atrajeron a ella, esto es, a los españoles (J. GARCÉS, O. P., *Carta a Paulo III*, 1537, en GARCÍA, *Documentos inéditos o muy raros*, XV, 247. Véanse también las páginas 249-253, en las que Garcés se detiene largamente a referir los signos de fervor religioso de los indios, junto con algunas anécdotas a este mismo respecto). Para opinar de esta manera, el Obispo dominico tendría ciertamente sus fundamentos, el valor de los cuales no es éste el lugar para discutir. Creemos, sin embargo, que su apreciación del cristianismo de los indígenas no merece tenerse en cuenta para el fin que proseguimos, por la razón de que su carta al Papa es un panegírico deliberado a favor de los indios y no un esfuerzo sereno por reflejar la realidad.

[49] J. DE SAN FRANCISCO, *Carta a S. M.*, México 20 de julio de 1561, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 241.

[50] *El memorial para Su Santidad que se dió al P. Fr. Diego de Valadés*, s. f., en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, IV, 256.

a describir y a corroborar con ejemplos concretos cómo sus muestras de fervor, además de extraordinarias, eran indudablemente sinceras. Levanta luego la voz contra los que, a su parecer gratuitamente, negaban tratarse de un cristianismo auténtico. Muchos de éstos, dice, eran españoles que no habían tratado con indios y por ello carecían de experiencia en lo que afirmaban; otros acababan de llegar de España y no tenían fundamento para hablar. Entre los eclesiásticos que juzgaban desfavorablemente la conversión de los indígenas, añade, algunos procedían demasiado a la ligera. Para emitir un juicio sensato sobre la misma se requería conocer de antemano la lengua de los indios y su manera de ser, cosa por otra parte nada fácil. Por tanto, todo aquel que previamente no hubiera ejercido el ministerio pastoral entre los nuevos cristianos por un espacio de tiempo no inferior a tres o cuatro años no debería hablar absolutamente en esta materia. Otros, al poco tiempo de haber trabajado entre los indígenas ya se creían con derecho a opinar sobre ellos, pero lo hacían de una manera inepta. Los tales, en dos días exigían de los indios un rendimiento igual al que de nadie era lícito esperar antes de los diez años. «Parécenme los tales —concluye con ironía—a uno que compró un carnero muy flaco y dióle de comer un pedazo de pan, y luego tentóle la cola para ver si estaba gordo» [51].

No se puede negar que, al argumentar así contra los que desconfiaban del cristianismo de los indios, a Motolinia, en gran parte, no le faltaba razón. Pero también es cierto que tanto su valuación positiva del cristianismo de los indígenas como la de los otros franciscanos que adujimos anteriomente, no son tampoco absolutamente imparciales. Tienen, indudablemente, el mérito de haber sido proferidas por misioneros que conocían a los indios a la perfección, ya que comenzaron a trabajar con ellos desde la primera hora y fueron testigos del cambio religioso operado en los mismos. Pero estos franciscanos de la primera generación corrían un grave peligro al tratar de emitir un juicio. Los indios eran hijos espirituales suyos más que de ningún otro de los misioneros posteriores; ellos sabían muy bien todo lo que les había costado ganarlos para la fe; todo lo que en los indios había de cristianismo era obra inicial y casi exclusivamente suya. Por ello, muy comprensiblemente, estos heroicos franciscanos sentían la flaqueza de tender a verlo todo bien en los indios. Así como era plenamente natural que, en casos como el de Motolinia, se levantasen airados contra quienes implícitamente les venían a decir que toda la obra llevada a cabo por ellos con tanto

---

[51] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 116-133, 142, 230-1, y *Memoriales*, 96-115, 127-139, sobre las muestras de fervor de los indios y las virtudes que practicaban. Sobre la refutación de quienes opinaban menguadamente del cristianismo de los indígenas, véase *Historia*, 73, 111 y 112. La posición optimista de Motolinia ha sido expuesta también por L. NICOLAU D'OLWER, *Comments on the Evangelization of the New World*, en *The Americas*, 14 (1958) 403-5.

trabajo, con sin igual cariño y a la que ellos con plena razón consideraban como un triunfo, en último término había terminado convirtiéndose en un fracaso. Con el agravante de que quienes esto afirmaban, lejos de haber participado con ellos en las inmensas dificultades e incertidumbres de la primera hora, no habían ido a Indias sino a recoger y seguir cultivando los frutos plantados por los primeros. La posición de estos franciscanos tiene todos los caracteres de una viva reacción contra una gran ingratitud y falta de comprensión. Por otra parte, los testimonios transcritos proceden de una época en que los franciscanos se vieron atacados primero por la Audiencia y luego por el clero secular, y la mejor manera de salvaguardar su existencia y la honra era defender aquello mismo que sus enemigos impugnaban: el fruto cosechado entre los indios.

No obstante estas acotaciones, tampoco hemos de creer que los que así se expresaban lo hacían con los ojos cerrados. También ellos reconocían la existencia de deficiencias en el cristianismo de los indígenas, lo que no era impedimento para que le considerasen tan sincero como hemos visto. Fray Martín de Hojacastro, que opinaba favorablemente en relación con el cristianismo, no tiene dificultad en reconocer que la firmeza de la fe en los indios no era una cosa definitiva [52]. Fr. Jacinto de San Francisco, inmediatamente después de expresar el gozo que le causaba el fervor de los nativos, reconoce que no en todas partes eran los indios tan cristianos como antes afirmó, y, tanto los franciscanos como los dominicos y agustinos, reconocían que aún seguían subsistiendo resabios de idolatría en más de una región [53].

Pero no eran solamente los franciscanos quienes tenían una visión optimista del cristianismo de los indios. Los agustinos de la provincia de Michoacán no parecen tampoco dudar de él. No llegan, ciertamente, a panegirizarlo hasta el grado en que lo hicieron los francicanos, pero, al igual que éstos, se deleitan también en constatar ora la pureza de su fe, ora el número de los que con verdadero fervor recibían los sacramentos [54]. Resulta, sin embargo, que quienes nos dan testimonio de esto se encontraban en las mismas circunstancias de sentimientos que las que hicimos observar respecto de los franciscanos.

En los últimos años del siglo XVI, el historiador dominico Agustín Dávila Padilla sale de nuevo en defensa del cristianismo indígena, deteniéndose

---

[52] M. DE HOJACASTRO, *Carta al Emperador*, México 1 de junio de 1544, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 241.

[53] *Las razones e inconvenientes que nos mueven para no aceptar el cargo de curas*, s. f., en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, I, 178.

[54] A. MONTESINO, O. S. A., *Memoria de Tanchinoltichipac*, 15 de marzo de 1570, en GARCÍA PIMENTEL, *Documentos históricos de México*, II, 140-1; *Memoria de Acapistla por varios religiosos agustinos*, 1 de abril de 1571 (*Ibid.*, 119); F. DE VILLAFUENTE, O. S. A., *Memoria del pueblo de Tiripito*, s. f., (*Ibid.*, 128).

largamente a describir el fervor con que los indios se confesaban, la devoción con que se acercaban a comulgar y el espíritu que les movía para practicar otros muchos actos de religión. Es exactamente el mismo argumento a que con anterioridad había recurrido Motolinia y, en pos de éste, lo haría treinta años más tarde Jerónimo de Mendieta [55]. Lo curioso en este caso es que para ambos historiadores apenas si cuenta el hecho referido por ellos mismos de que los indígenas, a escondidas, seguían tributando culto a sus dioses. En una Crónica o Historia del siglo XVI lo más importante era el aspecto edificativo de los hechos que narraban. Cuando se trataba de historiar lo realizado por una Orden religiosa, con vistas a su divulgación entre el público, nunca se puede olvidar la tendencia latente de edificación que perseguía el cronista, en virtud de la cual hacía resaltar luminosamente cuanto decía en favor de la Institución que historiaba, callando o disminuyendo hábilmente la importancia de los hechos que no redundaran en prestigio de la misma. Sin negar, pues, los datos positivos que en relación con la cristiandad de los indios nos refieren Mendieta y Dávila Padilla, creemos que sus afirmaciones necesitan interpretarse a la luz de este principio. Queremos decir que no hay por qué dudar de la veracidad de los hechos que nos relatan, pero que, al mismo tiempo, es necesario tener en cuenta que la relación tiene carácter panegirista, y que, con hablarnos favorablemente del cristianismo de los indígenas, no han agotado todo lo que sobre el mismo, pero en un sentido negativo, nos pudieran haber dicho.

El carácter edificativo de las Crónicas o Historias generales, que debilitan algún tanto las apreciaciones de estos dos escritores, tanto del franciscano como del dominico, es precisamente lo que hace subir de valor la que emite Bernardino de Sahagún. En seguida veremos cómo el célebre etnólogo franciscano, no obstante la tendencia de los escritores de aquel tiempo, refiere crudamente las deficiencias que observaba en el cristianismo indígena. De momento, esto nos podría hacer pensar que Sahagún era uno de los que no observaban sino aspectos negativos en la conversión de los indios. Y, sin embargo, no es así. El franciscano reconoce imparcialmente que el fruto obtenido era grande y que, aun prescindiendo de los niños, los cuales, a su juicio, eran innumerables, los adultos que seguramente se salvaban eran muchos. Añade aún más, y optimísticamente afirma que las cosas de la religión iban en Nueva España cada día «más adelante», es decir, paulatinamente cada vez mejor [56]. La apreciación del franciscano, en gran parte favorable a los indios, merece tenerse en cuenta, pues su valor es tanto mayor cuanto más se guarda de emitir un juicio general y cuanto con más crudeza se detiene a deplorar las deficiencias del cristianismo indígena.

---

[55] DÁVILA PADILLA, *Historia de la Provincia de México*, 97-103; MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, 284-293, 307-310, 421-461.

[56] SAHAGÚN, *Historia general*, IV, 19.

Apreciación favorable era también la que en 1564 había emitido no ya un religioso, sino un clérigo secular. De una manera generalísima, demasiado indeterminada, el Licenciado Valderrama le escribía a Felipe II afirmando que «las cosas de nuestra religión están bien, y los naturales de estas tierras bien aprovechados en ella» [57].

Frente a esta visión optimista de algunos estaba la llena de sombras que sostenían otros.

Un año antes que Fr. Jacobo de Tastera escribiera al Emperador conmovido de la religiosidad de los mexicanos, lo había hecho ya el Licenciado Ceynos en sentido contrario. En 1532, en efecto, éste revela a Carlos V el hecho del oculto e íntimo deseo que abrigaban los indios de verse libres de los españoles y religiosos, para entregarse de nuevo a sus costumbres inmorales. El Licenciado no refiere el hecho en nombre propio como una apreciación personal, sino que lo presenta como una conclusión de lo acordado en la junta que el presidente y oidores de la Audiencia tuvieron con los prelados y religiosos de México en 1532 [58]. Que los indios desearan verse libres del yugo de los españoles es perfectamente comprensible. Lo grave era que estuvieran también dispuestos a independizarse de la religión que habían acabado de abrazar y que este deseo fuera tan patente que hasta los mismos misioneros se vieran obligados a reconocerlo.

Verdaderamente duro en su juicio es el Virrey de Nueva España D. Luis de Velasco, quien, escribiendo a Felipe II en 1554, le decía refiriéndose a los habitantes de la costa de Tehuantepec que «no sienten de nuestra fe más que brutos animales» [59]. De ser veraz la afirmación del Virrey, encontramos aquí uno de los reductos sobre los que Fr. Jacinto de San Francisco ya vimos que dirá en 1561 que no participaban del alto grado de cristiandad que, en general, distinguía a los indios de Nueva España. Lo que no se nos había dicho era que su fe se encontrara en un estado tan deficiente. Sólo que, después de todo, un caso concreto bien puede ser una excepción, y, por lo mismo, al testimonio del Virrey no es lícito darle más alcance del que tiene.

Resulta, sin embargo, que dos años más tarde, en 1556, es el Arzobispo de México quien nos presenta un panorama desolador refiriéndose al conjunto de los indios de Nueva España. Frente a aquellos generosos franciscanos, a quienes solamente les faltaba ver con sus propios ojos el infinito número de indios que alcanzaban su salvación, el Arzobispo, exceptuando solamente a los niños, no tiene empacho en exclamar: «¡Cuán poquitos de

---

[57] VALDERRAMA, *Carta a Felipe II*, México 24 de febrero de 1564, en CDIA, IV, 356.

[58] L. CEYNOS, *Carta al Emperador*, México 22 de junio de 1532, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Colección*, II, 159-160. Véase también L. DE VELASCO, *Carta al Emperador*, México 4 de mayo de 1533, en *Cartas de Indias*, 264.

[59] L. DE VELASCO, *Carta a Felipe II*, México 7 de febrero de 1574, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 196.

los adultos se han salvado, se salvan y se salvarán!» Para él, los frutos conseguidos en México eran verdaderamente menguados. La mayor parte de los indios estaban, ciertamente, bautizados, pero su fe era deficientísima. En el orden del dogma, afirma el Arzobispo, unos no sabían ni medianamente los artículos de la fe y las oraciones de la Iglesia, es decir, ni siquiera los rudimentos del cristianismo. Quienes los habían aprendido, los sabían como papagayos, y si se quería profundizar un poco con ellos, proferían, al preguntarles, «mil herejías». Tanto los unos como los otros, no creían en lo que era necesario para salvarse. En el aspecto de la moral, la perspectiva no era más halagüeña. Juntas la desnudez con la poca resistencia de las mujeres, los pecados de la carne entre adultos eran cosa de todos los días. A ellos había que añadir el hurto, la usura y la mentira, vicios éstos, y otros muchos más, que cuando no los cometían, estaban muy lejos de evitarlos por motivos de índole religiosa; y aun cuando de ellos se conseguía esto, era cosa muy poco firme. Puestos ante la perspectiva de una persecución, el Arzobispo no duda en afirmar que él no respondía de que hubiese un solo indio que saliese en defensa de la fe. Siendo esto así, concluye diciendo que «nueva teología es menester para decir y creer que algunos de los adultos se salvan» [60].

La visión del Arzobispo quizá sea exagerada. El prelado, no obstante ser él mismo dominico, escribe contra las Ordenes religiosas que se oponían al cobro del diezmo a los indios, y quería suplantarlas en las *doctrinas* por ministros del clero secular, favorables, como ya sabemos, al cobro. Para ello, ataca a los religiosos solapadamente. En lugar de aducir las razones directas que militaban a su favor, previendo que con ellas no había de conseguir lo que pretendía, recurre a describir con las tintas más negras el estado lamentable de la cristiandad de los indios, hasta entonces en su mayor parte confiados al cuidado de los religiosos. Siendo tan menguado el fruto conseguido por éstos, lo natural era que fuesen suplantados por aquellos otros (los sacerdotes seculares), de quienes se podía esperar más. Es la misma táctica, pero en sentido contrario, a la que recurrían los religiosos para defender sus propias posiciones.

Con esto tampoco queremos decir que el Arzobispo dominico se deje llevar en todo de la pasión. Un franciscano anónimo de fines del siglo XVI, y que era contrario a la sustitución de los religiosos en las doctrinas por curas seculares, esgrime el mismo argumento que el Arzobispo de México, para deducir de él la conclusión precisamente contraria. En el supuesto de que la cura espiritual de los indígenas pasase al clero secular, el franciscano ve en perspectiva una cristiandad de indios «peor que la de los moriscos de Granada». Pero para ello se ve obligado a reconocer que, aun estando

---

[60] *Relación del Arzobispo de México al Real Consejo de las Indias*, México 15 de mayo de 1556, en CDIA, IV, 498-500.

en manos de los religiosos, la fe de los indígenas ofrecía tan pocas garantías que jamás se podía hacer de ella entera confianza [61].

Aún más. Vimos anteriormente que quienes opinaban a favor de la cristiandad de los indios lo hacían basados en las muestras de fervor religioso que éstos revelaban. En plena mitad del siglo XVI aparece el dominico Pedro de Feria recriminándoles a los indios la ausencia de fervor en aquellos actos precisamente que más alabanzas les merecieron a quienes pensaban bien de su cristianismo. El dominico se lamenta ante los nuevos cristianos de la poca devoción que sentían por el sacrificio de la Misa y los sacramentos de la penitencia y eucaristía. Al primero no lo tenían en la consideración que era de esperar, y, lejos de asistir a él gustosamente, muchos sólo lo hacían como a la fuerza, movidos por el temor de los azotes o para evitar el pago de la cuota en especies que se les imponía a quienes faltaban a la Misa sin causa justificada. La confesión la descuidaban de tal manera, que si no se les impelía a ella, prescindían de la misma por completo. En cuanto a la eucaristía, Pedro de Feria les pone ante los ojos todo el esfuerzo que a lo largo de cuarenta y ochos años venían haciendo los misioneros por incitarlos a recibir este sacramento, y las numerosas exhortaciones con que habían procurado animarlos a su recepción. Y, sin embargo, les añade, si no es alguno que otro nadie de entre los indios se movía a pedir de propia voluntad la comunión. Con el agravante de que cuando alguno se decidía a recibirla, en el resto de aquel mismo día en que había comulgado se comportaba como si no lo hubiera hecho, ya que terminaba emborrachándose exactamente lo mismo que en tiempos de su infidelidad [62].

Este testimonio de Pedro de Feria tiene el valor indudable de haber sido consignado en plena mitad del siglo XVI, lo cual quiere decir que refleja un estado de cosas que, por razón de la época a que pertenece, es el más apto para juzgar de la cristiandad de los indios. Mil quinientos sesenta y siete, año en que está impresa su *Doctrina*, se encuentra enclavado en un período de tiempo en el que la conversión de los indios, en el caso de haber sido sincera, debiera haber dado en Nueva España sus mejores frutos, sin pertenecer todavía a aquel otro período de fines de la centuria en el que los largos años de cristianismo, junto con las otras circunstancias que sobrevinieron, hubieran influído lo suficiente para hacer decaer el espíritu de fervor que suele ser la nota característica de todo nuevo convertido. Pero al mismo tiempo entrañaba una dificultad para que se le pueda aceptar sin reserva alguna. Las *Doctrinas* eran manuales destinados para los misioneros con el fin de que éstos pudieran disponer de un modelo de predicación sencilla y acomodado a la capacidad intelectual del indígena. No se intentaba en

---

[61] *La memoria que dí al P. Custodio de Zacatecas*, s. f., en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva coleccción*, IV, 261.

[62] FERIA, *Doctrina christiana*, 81r, 85r-v, 86r.

ellas solamente proveer a los misioneros de un manual para la exposición sistemática de la doctrina cristiana, sino que se incluían también exhortaciones para mover a los indios a la práctica del cristianismo. En las constataciones anteriores de Pedro de Feria puede verse muy bien un fin parenético. El dominico insistiría o generalizaría las deficiencias de los indios cuanto creyera conveniente para suscitar en ellos una reacción dirigida a una más perfecta práctica del cristianismo.

Bernardino de Sahagún, a quien ya vimos anteriormente opinar que eran muchos los indios que se salvaban, y que la perspectiva del cristianismo en Nueva España se presentaba cada vez más halagüeña, nos lo encontramos ahora exhibiendo el reverso de la medalla. Al igual que Pedro de Feria, aparece desvirtuando el argumento clave en que se basaba la opinión de los optimistas: el fervor religioso de los nuevos convertidos. Sólo que, a distinción del dominico, el franciscano lo hace expresamente y con fines polémicos. Negando precisamente lo que aquéllos afirmaban, Sahagún sostiene que no solamente fué difícil hacer entrar a los indios por el camino recto de la recepción de los sacramentos, sino que, cuando se podía haber aspirado fundadamente a que los recibieran como debían, «eran muy pocos» aquellos de quienes se podía afirmar eso. Consciente de las consecuencias que entrañaba una aseveración de esta clase, impugna expresamente a los que defendían la opinión contraria. Aún más, las deficiencias del cristianismo de los indígenas no eran solamente negativas; es decir, los indios no solamente carecían del fervor que se podía esperar que tuvieran, sino que pululaban alarmantemente entre ellos los vicios de la borrachera e idolatría, los cuales, en lugar de ir tendiendo a desaparecer, iban cada día multiplicándose más y más [63].

¿Está la presente apreciación de Sahagún en contradicción con lo afirmado anteriormente sobre el gran número de indígenas que, a su parecer, conseguían la salvación eterna, y con el futuro aún más halagüeño que se prometía para la Iglesia de Indias? Contradicción no existe, puesto que ya observamos antes que el franciscano, al hablar de esta manera, restringe prudentemente sus apreciaciones a determinados sectores de indios. Lo que sucede es que anteriormente Sahagún se fijaba para hablar en aquellos indígenas que consideraba como sinceros cristianos, mientras que aquí lo hace poniendo la vista en los defectuosos. Pero se guarda muy bien de generalizar. Aun en este caso, el juicio que emite en la presente ocasión está muy lejos de poderse considerar como definitivo. Se trata de una defensa de los propios puntos de vista. Si Sahagún, reflexionando friamente sobre el estado de la cristiandad entre los indios de Nueva España, hubiera emitido el juicio

---

[63] SAHAGÚN, *Historia general*, III, 85-7. Véase una exposición de la postura crítica de Sahagún, sobre todo en cuanto se opone a la optimista de Motolinia, en NICOLAU D'OLWER, *Comments*, en *The Americas*, 14 (1958) 403-8.

de conjunto que ésta le merecía después de haber sopesado sus virtudes y sus defectos, tal juicio hubiera sido de un valor irrecusable. Pero en el presente caso no se trata de eso. El eminente etnólogo franciscano, conocedor como pocos del alma y de las costumbres de los indios, sabía también perfectamente los ardides de que éstos se valían para idolatrar o para entregarse a los vicios, cosas que no todos estaban capacitados para intuir. Una de las causas que dieron origen a este estado de cosas fué, en opinión suya, el haberse relajado el rigor primitivo con que se educaba a los hijos de la aristocracia. Se imponía, pues, una reacción o, si se quiere, un abrir de ojos ante este hecho, del que muchos parecían no querer o no poderse percatar. Para hacérselos abrir, nada más conducente que recalcar el aspecto oscuro de la situación.

Fuera del ambiente misionero y de algunas autoridades, nos encontramos también con una subestimación de la cristiandad de los indígenas de Nueva España en dos escritores mexicanos de fines de la centuria. Suárez de Peralta reconoce que externamente los indios eran buenos cristianos; pero consideraba problemático fallar si en su interior lo eran tan sinceramente como parecían, habiendo razones por ambos lados [64]. Está, pues, de acuerdo con aquellos que hemos visto asegurar que los indígenas practicaban fervorosamente los actos religiosos del cristianismo, y disiente de quienes, como el Arzobispo Montúfar, Pedro de Feria y Sahagún, nos presentan a los nuevos cristianos como indiferentes, si no positivamente fríos, en la observancia de la religión. Sólo que, discrepando con los primeros, se permite dudar de la sinceridad de su conducta, duda que a su vez le acerca, en último término, a la posición mantenida por los segundos.

Gonzalo Gómez de Cervantes es otro a quien hay que incluir entre los que opinaban desfavorablemente en la materia. No obstante admitir que, a su juicio, eran muchos los indios que se salvaban, reconoce como una cosa necesaria la estabilidad de los españoles en México, so pena de que los indígenas se levantaran no sólo contra la dominación española, sino hasta contra la religión [65]. Es constatar la existencia a finales de la centuria de un peligro, en nuestro caso concretamente de la falta de enraización del cristianismo indígena, que ya se había señalado como existente en la Junta eclesiástica de 1532.

Las apreciaciones de Suárez de Peralta y de Gómez de Cervantes tienen en su haber el hecho de pertenecer a dos escritores ajenos a toda controversia o a toda discusión interesada que puede haber maculado los juicios de los misioneros. Redunda también en su favor el hecho de que quizá puedan considerarse como un reflejo del ambiente que entonces existía a este respecto entre la sociedad culta de México. Suárez de Peralta, por otra

---

[64] Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias*, 16-7.

[65] Gómez de Cervantes, *La vida económica y social*, 82.

parte, tiene el mérito de reconocer imparcialmente la existencia de razones poderosas para pensar de cualquiera de los dos modos que venimos exponiendo. Sólo que Motolinia hubiera respondido a entrambos que «gran ciencia es saber la lengua de los indios y conocer a esta gente, y los que no se ejercitasen primero a lo menos tres o cuatro años [en la labor misional] no deberían hablar absolutamente en esta materia» [65 bis].

En la periferia de Nueva España. En Guatemala.

Si del corazón de la Nueva España pasamos a las regiones periféricas del Virreinato, nos encontramos con que los testimonios de los contemporáneos son, en general, más favorables a la cristiandad de los indígenas que los que acabamos de aducir.

El jesuíta Pérez de Ribas, que escribía en la primera década del siglo XVII, es decir, cuando se estaban recogiendo los frutos empezados a sembrar allí en los últimos años del siglo XVI, nos presenta una floración de la cristiandad entre los indios de Sinaloa que en nada cede a la que nos describió la primera generación de franciscanos en México. Aquellos indios, no obstante su naturaleza inquieta, daban claras muestras de un afecto sincero hacia el cristianismo y de interés por salir de sus errores, al oír con ejemplar silencio la exposición de la fe, cuando no sabían estar callados sino durante el sueño, ni sosegados a no ser cuando jugaban «a sus dados de cañuelas». En cuanto a la Misa, había muchos que de su voluntad la oían diariamente y, por supuesto, nadie había que la omitiese los domingos y días festivos, aunque tuviera que recorrer para ello varias leguas de camino. En la confesión declaraban pecados que jamás hubieran descubierto a nadie cuando eran gentiles, y en cualquier enfermedad, sobre todo en peligro de muerte, hacían lo posible e imposible por recibir la absolución del sacerdote. En la cuaresma, emulaban con sus ejercicios de piedad y disciplina a los cristianos de la primitiva Iglesia. Como señal de haber abrazado sinceramente el cristianismo, se cambiaron incluso sus nombres gentiles y hasta se cortaron el cabello por motivos religiosos, cosa que en otras circunstancias les hubiera costado sobremanera ejecutar, pero que en el presente lo hicieron sin dificultad ninguna. Hasta hubo jóvenes indias que se mostraron verdaderamente heroicas en materia de castidad [66].

Los jesuítas, al tratar de sus misiones, solían callar por sistema todo aquello que no fuera edificante. No es por ello de creer que los indios de Sinaloa estuvieran completamente exentos de vicios que pulularon en todas las regiones de Indias a lo largo de todo el siglo XVI, aun en las parcelas mejor cultivadas por otros misioneros. De hecho ya hicimos constar en el

---

[65 bis] MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 111.

[66] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 73, 425, 428-430.

capítulo dedicado a la extirpación de la idolatría cómo también en Sinaloa hay indicios de que los nuevos convertidos siguieron practicando a ocultas los ritos antiguos, no obstante que Pérez de Ribas pretenda disimularlo cuidadosamente. Además, este mismo cronista se ve constreñido a reconocer de paso el hecho de que, no obstante la anterior aceptación del cristianismo, algunos indios se volvían a dejar crecer la cabellera, como signo de su vuelta a la idolatría. Entrambos datos son indicaciones de que en Sinaloa el cristianismo de los nuevos convertidos tenía también sus lacras, aunque Perez de Ribas las dé como inexistentes. Sin embargo, la descripción que nos da el jesuíta no puede menos de mostrar la abundancia y calidad de los frutos recogidos en la conversión de Sinaloa. Su testimonio, empero, peca de unilateral.

Una abundancia semejante a la descrita por el jesuíta se observa también al sur de Nueva España, en la misión franciscana de Yucatán. Con ejemplar imparcialidad reconoce Lizana que los indios jamás acababan de desprenderse de ciertos resabios de paganismo. Esto, sin embargo, no obsta para que afirme también que aquella provincia «es la más bien doctrinada y enseñada, con más ornato y policía de cuantas en las Indias se administran, sin reconocer ventaja a otra alguna.» Para emitir esta apreciación se basa en las muestras de religiosidad que daban los indios [67]. Por ser un franciscano el que esto afirma, su testimonio se podría considerar como interesado. Pero está ratificado por el clérigo Sánchez de Aguilar, a quien no solamente no se puede tachar de partidista, sino que tenía la obsesión, digámoslo así, de la idolatría que vegetaba solapadamente entre los indios. Aguilar, aun reconociendo también la existencia de los mismos resabios idolátricos que Lizana, nos asegura que, según le dijeron a él los ancianos, al principio todos únanimemente abrazaron con sinceridad la fe, y en su tiempo, prosigue afirmando de propia cuenta, «los más de ellos» eran verdaderamente cristianos, amigos de oír misa, de confesarse y de ejecutar fervorosamente otras prácticas religiosas [68].

Limítrofes con Yucatán estaban las provincias de Chiapa y Guatemala. Debido tal vez a razones de orden político y geográfico, el cristianismo indígena en aquellas regiones no parece haber sido en un principio tan próspero como en Yucatán y Sinaloa. Al menos, no se nos describe con colores tan favorables.

A las aldeas de San Pedro y San Juan nos las presenta Díaz del Castillo, en 1558, como «de buena cristiandad y santa doctrina» [69]. Pero el mismo cronista da a entender que se trata de una excepción, ya que seis años antes

---

[67] Lizana, *Historia de Yucatán*, 3r, 8v, 60r, 67r.

[68] Sánchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores*, 25, 152-3.

[69] B. Díaz del Castillo, *Carta a Felipe II*, Guatemala 20 de febrero de 1558, en *Cartas de Indias*, 46.

nos había dicho él mismo, en tono de lamentación, que los indígenas de Guatemala, en lugar de tender a progresar en el cristianismo como era de esperar que lo hiciesen, cada día iban peor en las cosas de la fe [70]. Díaz del Castillo atribuye esta dirección retrospectiva a la política errada del Gobernador Cerrato. Una vez substituído éste, podía esperarse legítimamente un cambio de panorama. Pero resulta que en 1576 el Licenciado Palacio, refiriéndose a la provincia de Nesticpac, nos asegura que sus habitantes no estaban más que «medianamente instruídos en la doctrina cristiana» y con muchos resabios de paganismo entre ellos. Pero reconoce también que había otras, como la de los Izalcos, cuyos habitantes eran «gente entendida y ladina e instruída por la mayor parte en las cosas de la fe» [71].

La dificultad de estos testimonios está en saber qué entendía un soldado como Díaz del Castillo por buena y por deficiente cristiandad o doctrina, y por ir bien o mal en las cosas de la fe. Es razonable suponer que un soldado exigiría bastante menos que un misionero para apreciar favorablemente el cristianismo de los indios. Tiene, sin embargo, a su favor el hecho de estar respaldado en parte por un clérigo que tuvo oportunidad de conocer mejor que nadie lo que decía. La circunstancia de que el Licenciado Palacio, lejos de emitir un juicio general sobre los indios de Guatemala, nos vaya presentando por separado las deficiencias y las virtudes de cada una de las provincias que visitó, le dan a su testimonio un valor que no es para despreciar.

Reconocemos que no son suficientes estas apreciaciones de Díaz del Castillo y del Licenciado Palacio para deducir una conclusión que afecte a toda Guatemala. Pero, ateniéndonos a lo que ellos nos dicen, el resultado que se puede extraer de sus testimonios podría ser que en la región había de todo: provincias o aldeas de cristiandad francamente deficiente, codeándose con otras en las que se cultivaba con prosperidad.

En el Perú.

El panorama que se nos ofrece de la cristiandad en el Perú tiene ciertas semejanzas con el de Nueva España, si bien se nos presente tal vez un poco más sombrío. Aquí nos encontramos también con testimonios de contemporáneos que opinaban favorablemente del cristianismo indígena. Pero abundan más y son más decisivos, e incluso de más valor, los de aquéllos que lo juzgaban desfavorablemente.

Polo de Ondegardo, a quien no se le puede tachar de favoritismo en re-

---

[70] Díaz del Castillo, *Carta a Felipe II*, Santiago de Guatemala 22 de febrero de 1552, en *Cartas de Indias*, 42.

[71] Lcdo. Palacio, *Relación a Felipe II*, Guatemala 8 de marzo de 1576, en CDIA, VI, 11-2, 20.

lación con los indios, no abrigaba la menor duda de que se debían salvar buen número de ellos, dado que en la hora de la muerte todos pedían con gran fe los sacramentos. Afirma incluso que al confesarse daban muestras de fe y sinceridad, puesto que se acusaban de pecados por los que sabían que, de llegar a conocimiento de las autoridades, serían castigados por ellos [72].

En las *Relaciones* enviadas a España a fines del siglo XVI encontramos también varios testimonios que nos describen algunos pueblos de indios con una cristiandad más o menos floreciente. De la doctrina de Nanbija y Yaguarzongo (Ecuador) se nos dice que cada día iban más florecientes en las cosas de la religión y que sus habitantes daban muestras de verdadera cristiandad [73]. Los de la Gobernación de Pacamuros entraron fácilmente en el cristianismo, y en general todos sabían las oraciones y recibían los sacramentos [74]. Los de la ciudad de Zamora recibían bien la doctrina y daban muestras de verdadera religiosidad [75]. Finalmente, los de Lita parece aprovechaban asimismo en las cosas de la fe [76].

Pero el mayor panegirista de la cristiandad de los indios del Perú es Garcilaso, quien de una manera general afirma de ellos que «hacen a la de Europa casi la ventaja que los de la Iglesia primitiva a los cristianos de nuestra era» [77].

Como se ve, los autores transcritos se declaran favorablemente en pro del cristianismo de los indios a que se refieren. Pero es una lástima que el valor de sus testimonios no sea más que medianamente discreto. Los de Polo de Ondegardo y Garcilaso hablan en sentido general del Perú. De ser verdad lo que afirman, sus apreciaciones tendrían el mérito de darnos una visión general del estado de la cristiandad en el Virreinato. El de Polo de Ondegardo, empero, va desvirtuado por las reservas que él mismo hace. El hecho de afirmar que, a su juicio, eran muchos los indios que conseguían la salvación, es ciertamente un punto a favor del cristianismo de los indígenas, pero queda desvirtuado en gran parte al añadir inmediatamente que esta salvación, más que al hecho de haber vivido como cristianos, la conseguían debido al otro de que casi todos morían como tales. Aquí no afirma Polo que de hecho los indios prescindieran de su cristianismo en la vida ordinaria, pero ya veremos más abajo las lacras que descubre en la

---

[72] POLO DE ONDEGARDO, *De la orden que los indios tenían de dividir tributos y distribuirlos entre sí*, 26 de junio de 1571, en *Informaciones*, I, 179-180.

[73] *Relación de la doctrina y beneficio de Nanbija y Yaguarzongo*, en *Relaciones geográficas*, IV, 26.

[74] *Relación de la gobernación de Yaguarzongo y Pacamuros*, en *Relaciones geográficas*, IV, 37.

[75] *Relación de la ciudad de Zamora de los Alcaldes*, en *Relaciones geográficas*, IV, 12.

[76] *Relación de lo que en este pueblo de Lita hay*, en *Relaciones geográficas*, III, 123.

[77] GARCILASO, *Comentarios*, III, 111-2.

conducta de los indígenas. La afirmación de que se confesaban con fe y sinceridad es otro signo que milita poderosamente a favor de los nuevos cristianos. Pero la alabanza queda empañada por la acotación que le hace inmediatamente. Al mismo tiempo que constata aquello nos informa de la sospecha general que se tenía en el Perú de que, en su interior, los indios de verdaderos cristianos tenían poco, no pasando lo que hacían de apariencias exteriores. Esta sospecha de que las muestras de fervor que daban los indios no eran sino exterioridades ya la hemos encontrado antes en Nueva España, y la volveremos a encontrar luego en otros testimonios que se refieren al Perú.

La apreciación de Garcilaso se presta a graves reservas. El inca es un entusiasta de cuanto dice relación a sus connacionales, y tiene mucho cuidado en no propalar su fallos. Aun prescindiendo de este entusiasmo que impregna sus *Comentarios*, es natural que un mestizo, escribiendo en España como él lo hace, procure no levantar el velo de los defectos que tuvieran los de su misma raza, pues esto terminaría por redundar en deshonor propio. Tanto más cuanto que el concepto que en España se tenía de los indios no fué nunca muy alto. Su testimonio tiene todos los caracteres no sólo de un panegírico, sino también de una defensa interesada. El único aspecto bajo el cual esta apreciación adquiriría ciertos visos de probabilidad es reduciendo su alcance a las misiones de los jesuítas, en las cuales, como recientes que eran, los indios podían conservarse en un estado de singular fervor. Pero resulta que Garcilaso se funda expresamente para emitir su afirmación en las cartas anuas de los misioneros de la Compañía. Cartas que, en este punto, distan mucho de dar una visión completa de los hechos, ya que de propósito no se relata en ellas sino lo que pudiera contribuir a la edificación de sus lectores, según la Compañía lo tenía prescrito textualmente.

Los testimonios de las *Relaciones* citadas tienen el valor indiscutible de haber sido proferidos por quienes estaban al cargo de los indios y no hablaban más que de indígenas a quienes podían conocer personalmente, uno por uno. Milita también a su favor el hecho de que precisamente entre estos indios del Ecuador no dejaban de abundar tribus, según vimos en el capítulo segundo, cuyos miembros eran considerados como de «buen entendimiento», lo cual facilita la veracidad de las aserciones referentes a su cristianismo. Contribuye también a la credibilidad de las mismas un tercer factor: el de que cuando se escribieron las *Relaciones* estos pueblos eran todavía recientes en la fe y por lo mismo se encontraban en el período más apto para mantenerse en fervor. Pero las *Relaciones* están escritas por los colonos y resulta arduo determinar qué entendían éstos por buena o mala cristiandad. En los casos en que el colono es el propio encomendero de los indios, tal vez se les pueda objetar que corren el peligro de no estar libres de parcialidad.

En contraste con estas afirmaciones débiles de los buenos frutos recogi-

dos entre los indios de Perú, existen otros testimonios tajantes que nos dan de los mismos una apreciación pesimista.

El Provisor Luis Morales se contenta con afirmar escuetamente, tan pronto como en 1541, que los indios del Perú habían «recibido muy poco fruto de nuestra religión cristiana» [78]. A él se une el año siguiente otro Licenciado, Martel de Santiago, quien pasa más adelante y afirma que «en esta tierra [Perú] no se sabe que ningún indio sea cristiano, que sepa qué cosa es, o qué es ser cristiano» [79].

Las circunstancias de tiempo en que fueron emitidos estos dos juicios privan a los mismos de mucha parte del valor que podrían entrañar. Mil quinientos cuarenta y uno y mil quinientos cuarenta y dos eran demasiado presto en el Perú para emitir una apreciación definitiva sobre el cristianismo de sus habitantes. Precisamente entonces se estaba iniciando la evangelización de una manera sistemática y eficaz, impedida hasta entonces por las guerras civiles. Se trata, pues, de testimonios que pertenecen a un período de transición.

La inestabilidad política prosiguió aún por algunos años. Por lo mismo, vamos también a prescindir de los testimonios que pertenecen a los años inmediatamente subsiguientes.

Tal vez sosegado el ambiente y sistematizada de una manera definitiva la evangelización, las apreciaciones de los contemporáneos se volverán más optimistas. Pero no fué así.

Pedro de Quiroga, en 1560, pone en boca de los indios esta recriminación a los misioneros: «Lo que vosotros habéis hecho es hacernos parar y cesar de nuestra idolatría, pero ni tenemos una ni otra ley por vuestra negligencia.» Antes, por propia cuenta, había ya valorado en estos términos la cristiandad de los indígenas. Los indios no tenían verdadera fe en las verdades que se les enseñaban; a todo respondían que sí y aparentaban creerlo todo, pero era muy problemático asegurar si realmente creían en algo. En el orden de la moral, estos nuevos convertidos eran los únicos, desde la institución del cristianismo, en los que el Evangelio no había dado fruto de buenas obras, pues se comportaban de igual manera que si nunca hubiera llegado a ellos su noticia. Para mayor gravedad, la posición de los indios no era meramente negativa. Los indígenas, afirma textualmente, «habían hecho un nuevo camino para el cielo, el cual nunca los llevaría a él, porque han hecho nueva ley y nueva cristiandad, tan contraria a la verdadera como la misma idolatría». Por fin, Quiroga se levanta contra muchos que, no llegando a captar el verdadero estado de la cristiandad de

---

[78] MORALES, *Relación sobre las cosas que debían proveerse para las provincias del Perú*, 1541, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 3, 50.

[79] MARTEL DE SANTIAGO, *Relación a S. M.*, Lima 1542, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 3, 112.

los indios, los juzgaban como si estuvieran en España, y daban todo por hecho cuando en realidad, según él, los indígenas «estaban bautizados pero no catequizados»; «está labrada—concluye—la faz de la tierra, y no llega la labor a lo substancial de la uña» [80].

Hasta dónde llegaba esta substancia, lo dice traducido en números el Gobernador Vaca de Castro algunos años más tarde. Según él mismo refiere, en 1565 reunió en asamblea a los Provinciales de las Ordenes religiosas que entonces misionaban en el Perú, y allí les comunicó las referencias llegadas hasta él de que «de más de tres cientos mil hombres que estaban bautizados, no había en ellos cuarenta que fuesen cristianos, que tan idólatras estaban ahora como antes». Los religiosos hubieran podido aprovechar la ocasión que se les presentaba para apologizar el fruto de sus trabajos. Pero no sólo no lo hicieron, sino que estuvieron de acuerdo con el Gobernador [81].

No fué ésta la única vez que de una asamblea de religiosos brotó una apreciación desvalorativa de los frutos recogidos entre los indios. Dos años más tarde, en 1567, los Provinciales de las Ordenes misioneras y algunos otros religiosos se volvieron a reunir en Lima con el Arzobispo de la ciudad. La conclusión a que llegaron fué que la fe de los indios del Perú era tan endeble que «es muy verosímil—son palabras suyas—que si los españoles faltasen de esta tierra, los indios bautizados apostatarían de la fe y volverían a sus idolatrías y ritos» [82].

El testimonio de Quiroga, junto con el de Vaca de Castro y el que procede de esta última asamblea, tienen a su favor un punto muy importante para hacerlos dignos de crédito. Quiroga era él mismo misionero, y por lo tanto estaba capacitado como nadie para saber lo que decía. Los Provinciales de las Ordenes religiosas, aunque personalmente no estuvieran dedicados al apostolado misional entre los indígenas, tenían motivo más que suficiente para conocer el estado del cristianismo en las parcelas cultivadas por sus súbditos. Lo mismo debe decirse de los demás religiosos que tomaron parte en las asambleas. Bajo este aspecto, el valor de sus apreciaciones no es para desestimar. Un segundo factor que concurre a prestar credibilidad a sus afirmaciones es el hecho de que, al emitir los juicios que hemos trascrito, implícitamente reconocían la existencia de un estado de cosas que no redundaba ciertamente en su loor o en el de las Ordenes que representaban. Las conclusiones acordadas en las asambleas de 1565 y 1567 tienen, además, el singular mérito de no reflejar apreciaciones personales de un individuo. Son fruto de un cambio de impresiones que surgió al contrastar

---

[80] Quiroga, *Coloquios de la verdad*, III, 113-5, 125, 128.

[81] Vaca de Castro, *Carta a S. M.*, Lima 1565, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 295.

[82] *Parecer del Arzobispo de Lima y Provinciales y frailes del Perú*, Lima 8 de enero de 1567, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 345.

los diferentes puntos de vista sostenidos por las personas más representativas del Perú en lo referente al aspecto misional.

Por otra parte, podrían hacérseles también a dichos testimonios algunas reservas. Pedro de Quiroga, en sus *Coloquios de la verdad*, trata de mantener una tesis preestablecida. En su concepto, el estado religioso de los indios del Perú era lamentable, y las injusticias o agravios de que se les hacía objeto abundaban más de lo que fuera de desear. A tal estado de cosas era menester ponerle remedio. Para acertar con el más conveniente, Quiroga va examinando uno por uno cuantos puntos, a su parecer, necesitaban reformarse, investiga las causas que los motivaron y señala los cambios de conducta que se precisaban introducir. El examen que presenta es detallado y sensato, pero, aun sin querer discutir aquí la rectitud de sus puntos de vista, ¿no podría caber el temor de que, como sucedió en Indias con demasiada frecuencia, Quiroga recargue algún tanto los trazos negros precisamente para despertar las conciencias y conseguir que se aportara remedio con más presteza?

La asamblea de 1565 fué convocada por Vaca de Castro no ciertamente con fines de premiar a los religiosos. Su manera de expresarse deja entrever con suficiente claridad que él se alarmó inopinadamente ante las noticias que le llegaban de la trágica situación religiosa en que se encontraban los indios del Perú. De dónde procedían estos informes y qué fe merecían, el Licenciado no nos lo dice. El hecho es que él, sincera o fingidamente, se presentó ante los religiosos como dándoles entero crédito y los reunió para pedirles cuenta de tal estado de cosas y exigirles que le aportaran remedio. Ante la sorpresa con que se encontró ¿no pudo muy bien Vaca de Castro dejarse impresionar excesivamente por tales informes, o exagerar algún tanto la realidad ante los Provinciales como en el caso de Quiroga? Añade que los Provinciales y religiosos tuvieron que reconocer el hecho que les presentaba pero, siendo él mismo quien relata el caso, sería necesario saber hasta qué punto estuvieron conformes. Se le podría hacer también la reserva de que la carta en que Vaca de Castro refiere el hecho iba dirigida a Felipe II, y la presentación de lo sucedido tal como lo expone él, no dejaba de ser un pequeño triunfo personal y revelar en el Licenciado un auténtico interés por el bienestar religioso del Perú, lo que concurría a ganarle más estima ante el Monarca.

En cuanto a la conclusión que dimanó de la asamblea de 1567, la reserva que se le podría hacer es de índole distinta. Consistiría en quitarle importancia a lo concluído en ella. Ciertamente hubiera sido un signo de auténtico cristianismo el que los indios se mostraran dispuestos a conservar éste en toda coyuntura, fuera ésta cual fuera. Pero de la verosimilitud de que, si los españoles se iban del Perú dejando por lo tanto a los indios en manos exclusivamente de los misioneros, los nuevos cristianos apostatarían de la fe, no se sigue necesariamente que su cristianismo mereciese recriminación. Dado el carácter del indígena y la propaganda que desarro-

llarían los interesados en hacerlos apostatar, éste no sería más que un hecho muy comprensible. Veinte o menos años de evangelización, y en las circunstancias en que ésta se llevó a cabo en Indias, no son suficientes para garantizar la firmeza religiosa de un pueblo. Además de que, si se tiene en cuenta la especial idiosincrasia del indio, éste podría muy bien ser en 1567 sinceramente cristiano, lo mismo que en la suposición anterior volvería a ser un sincero pagano cuando la situación política volcase.

Lo peor es, sin embargo, que esta endeblez en la fe de la que, a una con ciertos autores ya citados anteriormente, nos habla la asamblea de 1567, según otros no consistía sólo en la poca firmeza con que los indios estaban adheridos al cristianismo, sino también en la constancia a toda prueba con que permanecían adictos a muchos errores de su antigua religión.

Polo de Ondegardo, a quien ya hemos visto proferir un juicio hasta cierto punto favorable al cristianismo de los indios, afirma que en el Perú éstos se resistían a prestar entera fe a los misterios de la Santísima Trinidad, unidad de Dios, Pasión y muerte de Jesucristo, virginidad de María Santísima, Sagrada Eucaristía y Resurrección general. A los misterios, es decir, más fundamentales del cristianismo y sin los cuales éste dejaba de ser tal. Por otra parte, a esta falta de fe en algunos misterios cristianos añadían un convencimiento total de otros muchos errores que, sin dificultad de ninguna clase, les hacía conjugar la nueva religión que habían abrazado con el paganismo que nunca terminaban de abandonar totalmente. De estar, en efecto, al testimonio de Polo, los indios defendían poder adorar sus ídolos de la misma manera que los cristianos sus imágenes; rendir culto a Jesucristo, y tributarlo al mismo tiempo al demonio, pues se «habían concertado ya entrambos y estaban hermanados». En el orden de la moral, se consideraban creados por Dios «para vivir en pecado» y especialmente para las cosas de lujuria y embriaguez, materias en las que ellos no podían ser buenos. El matrimonio lo consideraban susceptible de anulación por cualquier causa y en todo momento. Pecados entre solteros, los indios no los concebían. Así como probar a una mujer antes de casarse con ella para ver si le convenía, estaba también para ellos muy lejos de ser pecado «porque—decían—ellos lo hacen para servir a Dios» [83].

Las acusaciones son gravísimas y podría dudarse de su veracidad precisamente por lo graves que son. Además, es sabido que Polo de Ondegardo no era tampoco uno de los que más simpatizaban con los indios. Pero resulta que estas afirmaciones de Polo fueron recogidas nada menos que

---

[83] Polo de Ondegardo, *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad*, en *Informaciones*, I, 189-203. Aun en 1621, el jesuíta Arriaga atestigua que muchos indios no creían en el origen adamítico de la humanidad, en nuestra doctrina de ultratumba, y que ignoraban la existencia del Espíritu Santo (Arriaga, *Extirpación de la idolatría*, 40-2).

por el *Confessionario* de Lima en 1585, en el que se transcriben literal y totalmente, con la única variante de estar vertidas al latín, para poner a los misioneros sobre aviso [84]. El *Confessionario* es, ciertamente, obra del P. Acosta, quien no oculta su adhesión a muchas afirmaciones de Polo. Pero al fin y al cabo, es también una obra aprobada en el tercer Concilio de Lima.

Por la misma época en que lo hacía Polo de Ondegardo, otros dos misioneros jesuítas del Perú emitían asimismo una apreciación enteramente pesimista respecto del cristianismo de los indios. Bartolomé Hernández, reflejando en 1572 la opinión de quienes los habían tratado, afirmaba que en su mayor parte estaban como los moros de Granada, sin más de cristianos que el nombre y las apariencias exteriores, sin concepto de la fe que abrazaron y sin afecto hacia ella; cumplían con todo externamente, pero lo hacían sin espíritu, sólo por temor al castigo [85]. A fines de este mismo año, Juan Vivero aseguraba a Felipe II que los indios nunca terminaban siendo tales cristianos como lo debían de ser, y que esto era una cosa notoria en todo el Perú [86].

La apreciación de Bartolomé Hernández viene recogida unos veinte años más tarde por el P. Acosta. Este escribía desde España, pero sus juicios se refieren al Perú de una manera especial, aun cuando vayan redactados en una forma aplicable a todas las Indias. El P. Acosta juzga como prudente y verdadera la aserción de cierto religioso de la Compañía (el P. Bartolomé Hernández, indudablemente) según el cual la fe de los indios no era sino una fe externa. Esta aserción la ratifica él mismo con el argumento de que si su cristianismo fuera auténtico, no hubiera podido menos de rendir los frutos correspondientes. Ahora bien, en su concepto, estos frutos ciertamente no los rendían. Los indios, por una parte, tributaban culto a Jesucristo, pero por otra adoraban sus ídolos. Se podía decir de ellos que temían a Dios y al mismo tiempo que no lo temían. El temor era externo, de labios para afuera, en tanto duraba en cuanto estaba delante de ellos el encomendero o el sacerdote. Pero en su interior carecían absolutamente de temor, no practicaban el cristianismo por convicción íntima, no creían, en una palabra, sincera y cordialmente [87]. Reconoce el P. Acosta que no todos pensaban de idéntica manera en relación con los indios

---

[84] *Confessionario para los curas de indios*, 5r-6v. Calancha afirma que este elenco de defectos que, tomándolos de Polo de Ondegardo, transcribe el *Confessionario*, más que creencias de los indios eran predicaciones de los hechiceros (Calancha, *Coronica moralizada*, 379). Lejos de oponerse ambas cosas, se completan mutuamente. Los indios prestaban fe a estas y semejantes afirmaciones de los hechiceros.

[85] B. Hernández, *Carta al Consejo de Indias*, Lima 19 de abril de 1572, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 600.

[86] J. Vivero, *Carta a S. M.*, La Plata 24 de noviembre de 1572, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 659.

[87] Acosta, *De procuranda*, 396, 185-6.

ya que habían muchas opiniones respecto del particular, pero la mayor parte de quienes se planteaban este problema, añade, desconfiaban de su salvación. Quiénes eran unos y quiénes otros lo especifica de una manera concreta: «Acerca de la salvación de los indios y propagación de la fe, creen los que están lejos y juzgan las cosas a medida de su deseo que es asunto fácil y honroso... y se prometen a sí mismos una mies copiosa y abundante... Al contrario, los que por experiencia ven y tratan las cosas de cerca... sostienen sin vacilar que los sudores son muchos y prolongados y el fruto ninguno o muy corto» [88].

Tan menguado debía ser el fruto para el dominico Miguel de Monsalve, por ejemplo, que no duda en afirmar que la fe estaba en los indígenas tan poco fundada que vivían a fines de siglo «en la misma barbarie y confusión que el primer día», sin saber lo que era Dios y sin querer saberlo [89].

Por otra parte, no son sólo los testimonios que nos hablan del Perú en general los que nos dan del mismo una visión ensombrecida.

En pleno Concilio Provincial de Lima (1583), el fiscal del Concilio presentó una lista de acusaciones contra el Obispo del Cuzco y, entre otras que le dirigía, una dice relación directa con nuestro tema. En ella se afirma que los indios del Cuzco se acercaban a recibir el sacramento de la Eucaristía, pero que en esto obraban fingidamente. Con tal acto de piedad querían dar a los misioneros la impresión de ser verdaderos cristianos, cuando el mismo día que comulgaban no tenían dificultad alguna en entregarse, en la primera ocasión que se les presentaba, a toda clase de vicios, principalmente al de la borrachera [90]. Es afirmar a fines del siglo en el Perú lo que en 1511 se afirmaba ya de los indios de las Antillas, lo que a mediados de siglo lamentaba Pedro de Feria con relación a los de Nueva España y sospechaba a fines de la centuria Suárez de Peralta, y lo que acabamos de ver que en el Perú mismo sentían tener que constatar los jesuítas poco antes citados. En este testimonio del Fiscal del Concilio Tercero de Lima se añade además un agravante. La acusación del Fiscal iba dirigida contra el Obispo del Cuzco, pero resulta que el Obispo no respondió al cargo negando el hecho que se le imputaba sino recriminando que un seglar se entrometiera a juzgar de si debía darse o no la Eucaristía a los indios [91].

En las *Relaciones* de fines de la centuria abundan también las aprecia-

---

[88] Acosta, *De procuranda*, Dedicatoria y p. 125.

[89] Monsalve, *Reducción universal de todo el Perú*, 28v.

[90] *Traslado de los capítulos presentados por el fiscal de Concilio contra el Obispo del Cuzco*, 1583, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, III, 67.

[91] *Traslado de la respuesta dada por el Sr. Obispo del Cuzco a los capítulos que se le puso por el fiscal del Concilio por delación del cabildo secular de la dicha ciudad*, 1583, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, III, 77.

ciones pesimistas. Muchos de quienes las suscriben están acordes en estos puntos: que los indios del Perú no tenían más que un barniz externo de cristianismo; que sus demostraciones religiosas eran fingidas o violentas; y que, finalmente, apenas si tenían afecto a la nueva religión que habían abrazado [92].

* * *

Hemos recogido y dejamos trascritos, sin discriminación de ninguna clase, cuantos testimonios de algún valor o de alguna manera representativos hemos podido encontrar sobre las cualidades del cristianismo de los indios en el siglo XVI. Tanto a los que enfocan positivamente este cristianismo como a los que emiten sobre él una apreciación desvalorativa les hemos hecho, con la mayor objetividad que nos ha sido posible, las observaciones que pueden contribuir lo mismo a ratificar su veracidad que a arrojar reservas sobre ella.

Ahora nos planteamos una cuestión: ¿qué se deduce de estos testimonios de los contemporáneos?

Antes de solucionar el problema hagamos algunas observaciones.

Sea la primera que en todas las regiones de Indias se encuentran testimonios tanto a favor como en contra del cristianismo de los indígenas. Sin embargo, teniendo en cuenta la calidad de quienes emiten ambas clases de apreciaciones, el número de los mismos y el modo de consignarlas, la visión que se nos ofrece respecto de la Nueva España es más halagüeñas (o si se quiere menos trágica) que la que se nos presenta respecto del Perú, aun cuando tampoco allí escaseen los juicios desvalorativos.

La segunda observación es ésta. Resulta imposible una composición de los testimonios en el sentido de que lo afirmado en unos es precisamente lo que se niega en otros. Quienes opinan favorablemente del cristianismo de los indios lo hacen basados en las muestras de fervor que exhibían los indígenas, cuando precisamente era la ausencia de fervor el argumento en que se basaban aquellos que opinaban desfavorablemente en relación con su cristianismo.

Comparando entre sí los testimonios, tenemos los siguientes hechos: abundan más y son más tajantes las apreciaciones que enfocan el cris-

---

[92] Véase, respecto de los chiriguanos, D. DE ROBLES, *Apuntamiento para el acierto del Perú y buen gobierno de los naturales*, 1570, en CDIA, XI, 99; respecto de la doctrina de Juli, antes de la llegada de los jesuítas, ACOSTA, *Carta anua de la Provincia del Perú*, Lima 11 de abril de 1579, en BAE, LXXIII, 291; respecto de los alrededores de Lima, *Ibid.*, 291; respecto de otros lugares, J. DE AGUILAR, *Relación de la doctrina y pueblo de Cuagasqui y Quilca* (Quito), 12 de noviembre de 1582, en *Relaciones geográficas*, III, 125; *Relación de la ciudad de Guamanga*, 1586 (*Ibid.*, I, 113); *Relación hecha por el corregidor de los chunchibilcas* (*Ibid.*, II, 13); *La ciudad de San Francisco de Quito*, 1573 (*Ibid.*, III, 93); *Relación de Zamora de los Alcaldes* (*Ibid.*, IV, 18).

tianismo de los indios en un sentido peyorativo. Por otra parte, quienes opinan favorablemente de él se ven obligados a reconocer fallos en el mismo, mientras que los opositores apenas si reconocen buenas cualidades, o si lo hacen, quedan desvirtuadas por las lacras que encuentran en la práctica de la nueva religión. Esto no quiere decir que todo fuera deficiente en el cristianismo índico, pero quizá revele una preponderancia de lo malo sobre lo bueno. Por fin, las buenas cualidades que los primeros afirman de los indios no excluyen los defectos que delatan los segundos, mientras que los defectos señalados por éstos, aun pudiéndose compaginar con las buenas cualidades, prácticamente las anulan en su valor.

Por la manera de argumentar de Motolinia, y a base de las afirmaciones de aquellos que nos hablan de «una sospecha general» de la falta de cristianismo auténtico en los indígenas, y de la preponderancia y gravedad de las apreciaciones negativas de fines de la centuria, parece ser que la opinión desvalorativa del cristianismo de los indios era más general en el siglo XVI que aquella que lo enfocaba en un sentido positivo.

Si prescindimos, pues, de aquellos juicios que dicen relación a una parcela muy restringida en los que tanto las apreciaciones positivas como las negativas pueden muy bien quedar a salvo en cuanto a su veracidad sin que pesen para valorar el conjunto de la situación, creemos poder concluir que, *hablando en general*, enfocando, es decir, la situación desde un plano de conjunto, los testimonios de los contemporáneos ofrecen una visión peyorativa del cristianismo de los indios, y que, siempre ateniéndonos a esos testimonios y en un enfoque de conjunto, su cristianismo reportó, en cuanto a las calidades, un fruto menguado.

Sólo que cabe preguntarse: ¿corresponde esto a la realidad?

Como conclusión final establecemos la siguiente. Aun admitiendo cierta piadosa exageración en los testimonios que nos hablan a favor del cristianismo indígena, y una proporcional dosis de alarmismo y decepción en los contrarios, ambas clases de testimonios se compensan mutuamente. Por lo tanto, en la medida en que se acepten unos es menester aceptar los otros, o viceversa. Nosotros, privándolos de las exageraciones en que van envueltos, creemos que todos tienen su parte de verdad. Cómo se explica su aparente antagonismo lo veremos en el capítulo siguiente, pues es necesario estudiar antes algunos factores que nos darán la clave de su explicación.

CAPITULO XII

UNA APRECIACION DE LOS FRUTOS

Ante la valorización generalmente negativa que de los frutos de los métodos emiten los contemporáneos ¿hemos de considerar a éstos como un fracaso?

Planteada la cuestión en estos términos, la solución no ofrece lugar a dudas. Pero creemos que la cuestión no se puede plantear así.

En los frutos de los métodos hay que distinguir dos etapas, difíciles de definir cronológicamente, pero perfectamente consecutivas en su aparición. La etapa de la conversión con el período, no muy largo, que siguió inmediatamente a ella, y una segunda etapa, prolongación de la primera, que duró hasta fines del siglo XVI y penetró en el XVII [1].

Por considerar necesaria esta distinción y depender la apreciación de los frutos del enjuiciamiento de cada una de ellas, ambas exigen una consideración por separado.

---

[1] Aunque con un enfoque distinto, observaron ya un proceso evolutivo en el desarrollo del cristianismo de los indios el franciscano Diego de Landa refiriéndose al Yucatán, y Pedro de Villagómez con relación al Arzobispado de Lima. Landa parece distinguir dos períodos en la evolución: el de la conversión inicial sincera y el de la defección posterior. «Estando esta gente instruída en la religión y los mozos aprovechados, como dijimos [«aprovecharon tanto los mozos en las escuelas y la otra gente en la doctrina, que era cosa admirable» (LANDA, *Relación de Yucatán*, 100)], fueron pervertidos por los sacerdotes que en su idolatría tenían y por los señores, y tornaron a idolatrar» (*Ibid.*, 101). Valiéndose de la parábola del sembrador, Pedro de Villagómez distingue tres estadios. El primero, en el que la semilla cayó en buena tierra y produjo fruto abundante; el segundo, en el que, faltando cultivadores y sembrando el enemigo la cizaña, ésta sofocó el fruto; el tercero (siglo XVII), en el que el Arzobispo D. Bartolomé Lobo Guerrero descubrió esta cizaña y comenzó a trabajar seriamente por extirparla (VILLAGÓMEZ, *Exhortaciones e instrucción*, 18-20). De cuanto sigue en el texto se podrá observar que nosotros coincidimos con ambos autores en distinguir varios períodos en la evolución del cristianismo índico, pero disentimos de entrambos en varios detalles de la evolución.

I.—Primera etapa: la conversión

En la primera etapa tenemos un hecho que, después de lo expuesto al principio del capítulo anterior, creemos no necesita más pruebas que lo demuestren. A los pocos años de la penetración misionera y de la evangelización sistemática de una región determinada, cualquiera que ésta fuese, el bautismo se había administrado ya prácticamente a todos los indios existentes en ella. La región, por lo tanto, había pasado a ser oficial y públicamente cristiana.

En el modo actual de misionar, un hecho como éste sería suficiente para emitir un juicio favorable respecto de los frutos conseguidos. Tratándose, sin embargo, de Indias, es menester solucionar antes un interrogante preliminar. ¿Podemos afirmar que, puesto que todos los indios estaban bautizados, quiere esto decir que estaban también *convertidos*? (Entendemos por conversión la aceptación interna y sincera del cristianismo.)

Esta distinción, que podría parecer sutil, encuentra su fundamento en los hechos que algunos contemporáneos nos relatan, y de los que ellos mismos se valen, o nos podríamos nosotros servir, para afirmar que, en ocasiones, se administraron bautismos a indios cuya conversión interna al cristianismo podría ponerse en duda, si ya no negarse totalmente.

Bautismos defectuosos en las expediciones.

De los bautismos sobre los que primero nos asalta la duda de haberse conferido sin estar los indios internamente convencidos de la verdad del cristianismo, son los administrados en las expediciones.

Bartolomé de las Casas nos refiere que en la Isla Española, entre 1499 y 1500, los españoles bautizaron «infinitos» indios, «sin darles alguna, ni chica ni grande doctrina» [2]. El vocablo de «infinito», lo mismo que el de uno o varios cuentos de indios, es una expresión cara al dominico, quien la repite, quizá con excesiva frecuencia, siempre que trata de exponer un hecho a sus ojos reprobable. Aquí se pretende censurar el de haber bautizado a los indios sin preparación ninguna, y por lo mismo ya era de esperar que el número de estos bautismos fuera manifiestamente exagerado por Las Casas. Teniendo esto en cuenta, el testimonio sería sospechoso si a él no se añadiera otro hecho cuya existencia conocemos con certeza: el de que efectivamente los conquistadores acostumbraban a bautizar en gran escala a los indígenas que sometían. Esto nos induce a aceptar el presente testimonio de Las Casas, si bien reducido a términos prudentes por otra parte imposibles de determinar en concreto.

---

[2] Las Casas, *Historia de las Indias*, II, 127; III,51.

Por esta misma razón creemos que merecen asimismo fe los otros datos que sobre este punto nos proporciona el mismo Las Casas. De Vasco Núñez de Balboa y sus ciento treinta acompañantes en la expedición por el Darién, entre 1512 y 1513, afirma que bautizaron a un cacique y «a toda la gente que con él pudieron haber» [3]. En Tierra Firme, en 1514 y 1515, nos asegura asimismo que los expedicionarios bautizaron también a un reyezuelo [4], quien es de esperar no fuera el único en recibir el sacramento, dado que el ejemplo del cacique lo solían seguir a pie juntillas casi todos sus subordinados. Esta costumbre de bautizar a todos y en la primera ocasión que se ofrecía parece haber sido por entonces general, ya que el mismo Bartolomé de las Casas nos afirma, con todos los visos de verosimilitud, ser ésta la mentalidad que entonces predominaba en todos los españoles, y aun en algunos clérigos y religiosos [5].

Esta práctica la encontramos aún repetida en Nicaragua, entre 1522 y 1539. Gil González Dávila refiere de sí mismo haber recorrido en el primero de los años dichos una extensión de tierra equivalente a unas doscientas veinticuatro leguas y haber bautizado en el recorrido treinta y dos mil doscientos sesenta y cuatro indios, alcanzando la cifra de cincuenta y dos mil quinientos cincuenta y ocho, al decir de Fernández de Oviedo, desde el 1 de septiembre de 1538 hasta el 5 de marzo de 1539 [6]. Estas cifras aun aparecen reducidas si las comparamos con las alcanzadas por Francisco Hernández de Córdoba, de quien Pedrarias Dávila afirma haber bautizado a unos cuatrocientos mil indios en 1525 [7].

---

[3] Las Casas, *Historia de las Indias*, II, 574.

[4] Las Casas, *Historia de las Indias*, III, 51.

[5] Las Casas, *Historia de las Indias*, III, 51.

[6] *Relación de las leguas que anduvo a pie Gil González Dávila, número de caciques e indios que bautizó y del oro que recibiera*, 1522, en *Colección Somoza*, 1, 88; G. González Dávila, *Carta al Arzobispo D. Alonso de Fonseca*, Santo Domingo 8 de marzo de 1524, *Ibid.*, 108; López de Gomara, *Historia de las Indias*, en BAE, XXII, 281; Fernández de Oviedo, *Historia General*, IV, 58. Es curioso lo que Fernández de Oviedo añade a la relación de estos bautismos. Apuesta un peso por cada indio de éstos que recordase el Padre Nuestro y Ave María y diese razón de sí como cristiano, contra un maravedí por el que no se acordase de dichas oraciones. No obstante la diferencia de la apuesta, Fernández de Oviedo esperaba salir ganancioso (*Ibid.*, 59).

[7] Pedrarias Dávila, *Carta a S. M.*, 1525, en *Colección Somoza*, I, 131. La cifra de cuatrocientos mil bautismos que nos asegura Pedrarias haberse conferido en las expediciones de Francisco Hernández de Córdoba, a primera vista podría tomarse como una exageración. Nosotros no tenemos dificultad en admitir que haya en ella algo de hipérbole; pero de ser cierta la causa a que se atribuyen, tampoco tenemos dificultad en reconocer que el número de bautismos fuera realmente elevado. Pedrarias Dávila atribuye el hecho a la circunstancia de haberse colocado en cierta aldea una cruz de madera a la que los indios no solamente no pudieron quemar, sino que, a causa de la misma, murieron de peste todos los habitantes del poblado. El milagro abrió los ojos a los demás y se convirtieron al cristianismo. Dejando aparte lo problemático del milagro, la credulidad o tendencia supersticiosa de los indios pudo muy bien haber encontrado en la colocación de la cruz la causa de sus infortunios, y haberle ello movido a recibir en masa el bautismo.

No obstante estas acciones de Gil González Dávila en 1522 y 1538-39, y de Francisco Hernández de Córdoba en 1525, parece que por esta misma época se comenzó a cambiar de táctica en otras regiones.

Pocos conquistadores, por ejemplo, se pueden enumerar con un celo religioso igual al de Cortés. Sin embargo, a lo largo de su prolongada expedición hacia la conquista de México y Guatemala no tuvieron lugar más bautismos que los de sesenta y tres indígenas, administrados en diferentes ciudades [8]. Y aun éstos, quizá más que a celo misional, obedecieran al escrúpulo verdaderamente curioso que tenían los conquistadores en gozar de las mujeres indígenas antes de estar bautizadas [9].

En las demás expediciones apenas si volvemos a encontrar bautismos de indios llevados a cabo con la precipitación de los primeros años, o por lo menos los historiadores no nos dan cuenta de ellos. Tomemos como ejemplos las expediciones del capitán Ibarra a Nueva Galicia en 1564. Sabemos que el capellán de la expedición, el franciscano Pablo de Acevedo, predicó a los indios numerosas veces el Evangelio [10], pero no se nos dice que bautizara más indios que los de la villa de Chiametla, por la razón de que no se podía aspirar a establecer allí de momento una cristiandad permanente [11]. Otro caso lo tenemos en la conquista de la provincia de los Zapotecas y Cimatlan, durante la cual Fr. Bartolomé de Olmedo, se nos dice, «trabajó mucho con ellos [con los indios] y les predicaba y enseñaba los artículos

---

[8] Estos fueron el de veinte indias que en 1519 le entregaron los caciques de Tabasco (DÍAZ DEL CASTILLO, *Conquista de la Nueva España*, I, 143), el de las ocho que le entregaron en Cempoala (*Ibid.*, 188), el de las cinco que le dieron en Tlaxcala (*Ibid.*, 265) y el de treinta indios en Guatemala (ID., ed. BAE, XXVI, 221).

[9] DÍAZ DEL CASTILLO, *Conquista de la Nueva España*, I, 143, 262. Este parece haber sido también el móvil por el que Hernando de Guevara mandó bautizar en la Española a principios de siglo a la noble india Higueymota (LAS CASAS, *Historia de las Indias*, II, 143). La costumbre parece haber estado en el siglo XVI bastante extendida (véase REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 246). Gonzalo de Guzmán afirma estar informado que los expedicionarios acostumbraban a tomar las mujeres indígenas contra la voluntad de sus padres, «y lo peor es—afirma—que acaece muchas veces por acometer el dicho pecado [de fornicación] hacerlas bautizar unas y otras pensando que con ello cumplen y es agravar más el dicho pecado». Gonzalo de Guzmán había mandado procesar y castigar a los tales (*Fragmento del pleito de Gonzalo de Vides con el fiscal*, 6 de octubre de 1526, en FRIEDE, *Documentos inéditos*, I, 207).

A base de los textos que aduce, Bayle ha demostrado, a nuestro parecer suficientemente, cómo esta costumbre de los conquistadores de bautizar a las mujeres indígenas con el fin precisamente de poder pecar con ellas más libremente, obedecía a la convicción que se tenía entonces de que el unirse a una mujer constituía un pecado más grave si ésta era infiel que si estaba previamente bautizada. El jesuíta sospecha encontrarse aquí una reminiscencia de los antiguos cánones disciplinares que prohibían de una manera especial la unión sexual de los cristianos con mujeres pertenecientes a otra religión, en este caso con las judías o infieles (BAYLE, *El clero secular*, 55-6, nota 70).

[10] OBREGÓN, *Historia de los descubrimientos*, 64, 78, 142, 146, 272.

[11] OBREGÓN, *Historia de los descubrimientos*, 64, 119.

de la fe, y bautizó en aquellas provincias más de quinientos indios» [12]. El número es realmente exiguo dada la cifra de indígenas sometidos y la extensión del terreno sojuzgado.

Esto no quiere decir que en casos particulares no se siguieran todavía cometiendo abusos. Remesal nos habla de clérigos capellanes del ejército que bautizaban cuantos más indios podían, ya que por cada bautismo percibían una cuota [13]. No era, sin embargo, la costumbre general.

Hemos trazado esta breve reseña del curso seguido por la administración del bautismo durante las expediciones con el fin de no involucrar en un mismo juicio todo lo realizado en ellas. Aquí, las que nos plantean el problema de la sinceridad en la conversión por parte de los bautizados son solamente las de la primera época, es decir, aquellas en las que el bautismo se administraba a gran escala.

Respecto de estas expediciones debemos dejar constatados dos hechos que militan a favor de las mismas. El primero es que todos los casos que hemos podido encontrar de esta clase de bautismos dicen relación a indios amigos y pacíficos. El otro, que no conocemos caso ninguno de bautismo de indios enemigos, o a quienes se les bautizara contra su voluntad.

Pero ¿a qué obedecían estos bautismos? Dejamos aparte los motivos que para administrarlos tenían los españoles. Estos motivos, dicho sea de paso, nos inclinamos a creer que procedían de un verdadero aunque ignorante celo religioso (ya vimos también cómo a veces las razones eran muy diversas), pero esto no influía para nada en las disposiciones internas con que lo recibían los indios. En cuanto a éstos, las circunstancias de que iban acompañados dan pie para sospechar que voluntad sincera y consciente de lo que ejecutaban se daba en pocos casos. Se hacían demasiado rápidamente y con demasiada poca instrucción para que los indios llegasen a comprender, con suficiente claridad, de lo que se trataba. Recordemos la afirmación de Las Casas de que entonces existía la mentalidad de bautizar apenas sin instrucción, los hechos que refiere y los bautismos en masa llevados a cabo en pocos días por González Dávila o Francisco Hernández de Córdoba.

A esta falta de conciencia de lo que realmente hacían hay que añadir que en la mayor parte de los casos la razón para recibirlo estribaba, a nuestro parecer, no en un motivo sobrenatural, sino, como sucedió en Nueva España, en el deseo que tenían los indios de no contrariar al conquistador quien deseaba se bautizasen, y captar así su simpatía [14], o llevados por el prestigio de los españoles, a quienes consideraban como dioses [15], o incluso

---

[12] Díaz del Castillo, *Conquista de la Nueva España*, ed. BAE, XXVI, 240.

[13] Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 257.

[14] Díaz del Castillo, *Conquista de la Nueva España*, I, 264-5; López de Gómara, *Conquista de México*, I, 186.

[15] Díaz del Castillo, *Conquista de la Nueva España*, I, 293; III, 11.

por el deseo de hacerse partícipes de los beneficios y mejor trato que a los que se bautizaban se les impartía a veces [16].

Habiendo, pues, argumentos suficientes para sospechar de la sinceridad de la conversión en estos y semejantes casos, con mayor razón cabe temer que los frutos de cristianismo producidos por los indios así bautizados fueran realmente mediocres. Las fuentes no nos dicen si tales indios volvían o no a la idolatría, pero lo más obvio es suponer que lo hicieran una vez que los conquistadores prosiguieran adelante, o hasta que sobreviniera una labor de cristianización más profunda en los años subsiguientes.

De todas las maneras, la semilla estaba echada. Para los bautizados, en adelante el cristianismo era ya una cosa más o menos conocida. Amigos como quedaban de los españoles, los futuros misioneros se encontrarían con indígenas que se llamaban a sí mismos cristianos y decían haber recibido el bautismo. La obra estaba comenzada, aunque fuera deficientísima. Sólo habría que continuar y concluirla.

Bautismos defectuosos en las encomiendas.

De más gravedad que el problema planteado por los bautismos a gran escala administrados en las expediciones de las primeras décadas de la centuria es el que se origina de las encomiendas. Aquéllos, después de todo, no tuvieron lugar sino durante un período de tiempo limitado, el número de los indios así convertidos, no obstante las cifras elevadísimas a que se hacen subir, probablemente no arrojaba sino un total bastante discreto (téngase en cuenta que los antiguos carecían del sentido de los números y que las cifras que nos presentan son a todas luces exageradas, si ya no imposibles), y que los misioneros podían poco a poco subsanar la precipitación de los conquistadores. En las encomiendas, por el contrario, el problema se nos presenta con caracteres de continuidad a lo largo de todo el siglo, y los originantes del mismo son precisamente aquellos a quienes incumbía la solución: los encomenderos.

Lo que arroja dudas sobre la conversión de los indios encomendados es el hecho de que tanto el bautismo como la instrucción religiosa se llevaban a cabo, en un buen porcentaje de repartimientos, de una manera deficiente [17].

De atenernos a la versión de Las Casas, durante los años anteriores a 1512 los indios de las encomiendas carecieron totalmente de doctrina.

---

[16] Díaz del Castillo, *Conquista de la Nueva España*, ed. BAE, XXVI, 219.

[17] Cuanto diremos aquí sobre la institución de las encomiendas se refiere tanto a esta primera etapa de la conversión de los indios de que venimos tratando como a la segunda, de la que nos ocuparemos más adelante. Con el fin de no repetir las mismas ideas, abordamos aquí la cuestión en toda su integridad, porque el fallo del cristianismo de estos indios encomendados se inició ya en la primera etapa, prolongándose luego a través de toda la centuria.

Ni los Gobernadores Ovando y Diego Colón, ni los religiosos franciscanos, ni los encomenderos de la Española y Jamaica tuvieron más cuidado de instruir a los indios en el cristianismo que «si fueran [los indios] palos o piedras, o gatos o perros» [18]. Resulta difícil conciliar esta aseveración rotunda del dominico con las alabanzas de las buenas prendas y celo religioso que él mismo profiere tanto de los franciscanos como de Ovando y Colón [19]. Cuando se trata de fustigar instituciones o hechos de los que abomina, el dominico acostumbra a no perdonar nada, ni siquiera a las personas, aun a fuer de contradecirse cuando se encuentra exento de prejuicios. En cuanto a los encomenderos, el mismo Las Casas, no obstante haberles negado de un modo absoluto toda preocupación por instruir a los indios en el cristianismo, más tarde, sin advertir lo que había afirmado anteriormente, se ve obligado a reconocer que, al menos en ocasiones y de un modo inepto, sí intentaban instruirlos, puesto que les enseñaban el Padre Nuestro, Ave María y Credo [20].

Privándolas del encono y exageración manifiestas en que van envueltas, no tenemos dificultad en admitir cierta parte de verdad en las afirmaciones de Las Casas. Ni el comportamiento general de los encomenderos de la Española, ni las circunstancias de ambiente permitían hacer mucho en este sentido. Aun en aquellos casos en los que tuviera lugar la instrucción, el modo de realizarla no podía menos de abocar en una enseñanza deficientísima. Desde 1503 hasta 1512 el régimen espiritual de las encomiendas se rigió por la Cédula de 1503, según la cual era el estanciero quien en los domingos, días de precepto y otros que juzgara conveniente tenía la obligación de procurar que se enseñara la doctrina a los indios, quedando ésta en manos de españoles o indígenas, de quienes no se podía esperar gran cosa [21].

---

[18] Las Casas, *Historia de las Indias*, II, 242, 244, 391, 479.

Véase también Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 64, donde el franciscano comparte las ideas de Las Casas inspirándose muy de cerca en el pasaje del dominico citado en segundo lugar.

[19] Las Casas, *Historia de las Indias*, II, 249, 213-4, 371.

[20] Las Casas, *Historia de las Indias*, II, 480.

[21] Ateniéndonos a la versión de Las Casas, entre 1503 y 1512 a los indios de las encomiendas se les doctrinaba de esta manera. La doctrina la tenían que enseñar necesariamente, no el encomendero que no residía en la encomienda, sino el minero a los indios que trabajaban en las minas, o el estanciero a los que trabajaban en las granjas. (Véase la Cédula de 1512 y Las Casas, *Historia de las Indias*, II, 476-7). En las minas trabajaban los hombres, en las granjas las mujeres (*Ibid.*, II, 250). La enseñanza de la doctrina duraba el tiempo que los indios estuviesen trabajando a favor del encomendero. En las minas duraba este tiempo al principio seis meses, luego ocho, al fin de los cuales regresaban los indios a sus casas mientras los oficiales del Rey fundían el oro. Acabada la fundición, los indios regresaban al trabajo (*Ibid.*, II, 253-4). Durante el tiempo de suspensión del trabajo, los indios moraban en sus casas, situadas a cuarenta, cincuenta y hasta ochenta leguas de la encomienda. Exentos de

A partir de las Leyes de Burgos de 1512, la situación parece haberse mejorado algún tanto. A los indios se les debía enseñar a rezar e instruirlos en la doctrina, ya no sólo en días determinados, como se preceptuaba en 1503, sino todas las noches. Además, los domingos y días festivos deberían acudir a la iglesia cercana que en las mismas Leyes se ordenaba edificar [22]. El hecho de que, al hacer la crítica de estas Leyes de Burgos, Bartolomé de las Casas se muestre mucho más moderado que al comentar la Cédula de 1503 quizá indique haberse llevado a cabo algún progreso real en la enseñanza religiosa de los indígenas. No obstante, las Leyes de Burgos incurrían en el mismo defecto (entonces imposible de solucionar por la escasez de misioneros) que el que apuntamos con relación a 1503. El mismo Las Casas se encarga de decirnos expresamente que el fruto de ellas fué muy menguado, como no podía menos de serlo [23]. En 1517, el dominico Fr. Pedro de Córdoba [24] y al año siguiente el Superior de los Jerónimos de la Española [25] nos atestiguan también que, no obstante las Leyes de Burgos, en conformidad con las cuales alguien opinaba que los indios vivían como cristianos y aun como religiosos [26], los indígenas seguían careciendo de la necesaria instrucción en el cristianismo.

Con la insospechada extensión territorial que la empresa de Indias alcanzó a raíz del descubrimiento de Nueva España, el régimen de las encomiendas, después de la supresión incidental de 1523, se desarrolló también de una manera hasta entonces nunca vista. Con ello, la legislación y las apreciaciones sobre los repartimientos se multiplicaron indefinidamente. En la imposibilidad de seguir analizando, período tras período, las vicisitudes a que las encomiendas estuvieron sujetas, sinteticemos los puntos en que suelen convenir quienes nos hablan de ellas, o estudiemos los indicios que nos dejan entrever el verdadero estado de la doctrina en las mismas.

La obligación de atender a la cura espiritual de sus indios es un deber que se les repite a los encomenderos con machacona insistencia. Apenas hay Cédula regia o carta de un particular en la que se aborde el tema de

---

la jurisdicción del encomendero, quedaban entregados a su libertad, y en cuanto a la doctrina, se regían por las leyes de las reducciones. Lo ordinario era que nadie se preocupase de ellos, y por lo mismo terminaban olvidando lo poco que habían aprendido en las estancias (*Ibid.*, II, 250 y 476). La enseñanza que recibían en éstas la describe el dominico con vivos colores, la impresión de los cuales es que era deficientísima y completamente inepta (*Ibid.*, II, 479-81). Por otra parte, no sólo lo que se les enseñaba era insuficiente y carecía de las cualidades de la adaptación, sino que los mismos doctrineros eran incapaces de ejercer su ministerio con fruto (*Ibid.*, II, 469-71).

[22] Altamira, *El texto de las Leyes de Burgos de 1512*, en *Revista de Historia de América*, I (diciembre de 1938) 27-32.

[23] Las Casas, *Historia de las Indias*, II, 478-486.

[24] Córdoba, *Carta al Rey*, Santo Domingo 28 de mayo (*sic*), en CDIA, XI, 217-8.

[25] Manzanedo, *Memorial al Cardenal Cisneros*, 1518, en CDIA, XI, 313.

[26] *Memorial anónimo sobre las encomiendas de la Española*, s. f., en CDIA, I, 252.

las encomiendas que no declare expresamente haber sido instituídas éstas con el fin primordial de instruir a los indios en el cristianismo.

La Cédula de 1526, con la que se modifica la anterior de 1523 que prohibía la institución, constata de una manera expresa que si las encomiendas se autorizaban de nuevo era con el fin de que los indios se apartaran de sus vicios y fueran instruídos en la religión cristiana [27]. Diez años más tarde, se reconoce en una asamblea de eclesiásticos de carácter oficial que si la Santa Sede encomendó a España la empresa de Indias fué para que los Monarcas llevasen a cabo en ellas la predicación del Evangelio y obtuviesen la conversión de los indígenas. La conciencia regia quedaba descargada en este punto mediante el sistema de encomendar los indios a los colonos, sobre quienes recaía la misma obligación que incumbía a los Monarcas [28]. La razón de ciertas disposiciones dictadas sobre esta institución estribaba en el deseo de que los encomenderos cumplieran con este deber. Si en 1528 se renueva el capítulo de las Leyes de Burgos que prohibía tener más de trescientos indios encomendados, es porque teniéndolos en un número superior no podían ser instruídos en el cristianismo convenientemente [29]. Esta misma era una de las razones por las que en 1535 se les prohibía a los encomenderos de Nueva España ausentarse de la región, y se conminaba con la privación de la encomienda a cuantos no residiesen allí [30]. Para urgir a los encomenderos de Guatemala el cumplimiento de sus deberes religiosos respecto de la instrucción de los indios, Carlos V encargaba en 1534 al Gobernador de la región que les insistiese sobre este punto y enviara a la Corona una relación de lo que llevara a cabo [31].

Los oficiales regios o los particulares no son menos explícitos que los Monarcas. Hernán Cortés dictó toda una serie de disposiciones en las que detallaba hasta la nimiedad el modo cómo los encomenderos debían satisfacer esta obligación [32]. Fray Tomás Ortiz, protector de los indios en Santa

---

[27] *Real Cédula sobre las encomiendas*, Granada 17 de noviembre de 1526, en CDIU, IX, 278.

[28] *Los capítulos que tratan de la obligación que los encomenderos tienen de enseñar y doctrinar los indios que les tributan*, 1536, en CDIU, X, 360-1. Estos *capítulos* están firmados por Juan de Samano, quien rubricaba en aquel tiempo las Cédulas Reales. Parece tratarse de un memorial redactado por una comisión de prelados eclesiásticos. (Véase *Ibid.*, 362-3.)

[29] *Real Cédula* de Burgos 15 de febrero de 1528, en CDIU, IX, 300. Véase también *Real Cédula a Francisco Pizarro y al Obispo del Cuzco*, Valladolid 19 de julio de 1536, en CDIU, X, 334-5.

[30] *Real Cédula sobre las encomiendas de Nueva España*, Madrid 13 noviembre de 1535, en CDIU, X, 307, 8.

[31] *Real Cédula al Gobernador de Guatemala*, Toledo 20 de febrero de 1534, en CDIU, X, 189.

[32] Cortés, *Ordenanzas para el buen tratamiento y régimen de los indios*, Temistlan 20 de mrazo de 1524, en CDIA, XXVI, 140-5, 167-8. En la nota 70 del capítulo IX hemos indicado ya cómo en estas *Ordenanzas* preceptuaba Cortés que en los repar-

Marta, hizo lo mismo en 1530 [33]. El Gobernador de Cuba Antonio de Chaves comunica a España en 1546 que al hacer la entrega de la encomienda a un colono «se le obliga que los instruiría [a los indios] en las cosas de la fe» [34]. Materia, por otra parte, detallada expresamente en las fórmulas de encomiendas que Pedro de Valdivia entregaba en Chile a mediados de la centuria [35].

Para cumplir con la obligación de la doctrina, los encomenderos debían procurar que se señalase una hora determinada en la que se impartiese a los indios la instrucción conveniente. Una Cédula de 1537 preceptuaba que esta instrucción tuviera lugar todos los días, y a ella debían acudir cuantos indios residieran en la aldea de la encomienda. A los que morasen o trabajasen en el campo se les reducía la obligación de la asistencia a los domingos y días festivos. Una vez aprendida la doctrina, nadie tenía obligación de asistir sino en estos últimos días [36].

La obligación de los encomenderos estaba clara, y la manera de llevarla a la práctica también. Pero el problema estribaba en que los colonos tuvieran interés por cumplirla. Y esto es precisamente de lo que carecían.

De una manera general, la Cédula de 1537, antes citada, comienza constatando el hecho de que los encomenderos no ponían en la instrucción de los indios la diligencia a que estaban obligados. Aún más, deja entrever que se oponían positivamente, por razones de intereses económicos, a que los indios invirtiesen en la doctrina un tiempo que podían dedicar al trabajo.

---

timientos superiores a dos mil indios hubiese un clérigo que les enseñase la doctrina. Para los inferiores a este número bastaba que hubiese un sacerdote para cada dos o tres (*Ibid.*, 142-3). En las encomiendas debía haber un lugar en el que se colocase una imagen de la Virgen María, ante la cual debían reunirse los indios todas las mañanas antes de salir al trabajo. Allí se les enseñaría la doctrina y además las oraciones de la Iglesia: Padre Nuestro, Ave María, Credo y Salve. Por cada vez que se omitiese hacer esto se deberían pagar seis pesos de oro (*Ibid.*, 167-8).

[33] ORTIZ, *Ordenanzas para el tratamiento y doctrina de los indios encomendados*, 1530, en FRIEDE, *Documentos inéditos*, II, 96-101. Según estas *Ordenanzas*, a los indios se les debía enseñar los diez mandamientos, el Padre Nuestro, Ave María, Credo y Salve, «con todas las otras cosas» que tenían obligación de saber. El doctrinero sería un hijo (o hija para las mujeres) de la aristocracia, quien con este fin recibiría en la ciudad una instrucción especial. En caso de que fuera un seglar español, éste debería ser antes examinado por el Protector y reunir las cualidades de «persona cual convenga». La doctrina se enseñaría en una iglesia que para su encomienda debía construir cada encomendero.

[34] A. CHAVES, *Carta al Emperador*, Santiago de Cuba 30 de junio de 1546, en CDIU, VI, 272.

[35] Véanse varias de estas fórmulas en MEDINA, *Colección de documentos*, IX, 118, 396, 398, 411, y XXIX, 153. Las fórmulas pertenecen a los años 1550-1562. Ya en las fórmulas de principios de siglo se determinaba también expresamente esta obligación. (Véase LAS CASAS, *Historia de las Indias*, II, 250, 500, 559-560).

[36] *Real Cédula* de Valladolid 13 de noviembre de 1537, en CDIU, X, 383-4. El ejemplar de esta Cédula está dirigido a Castillo del Oro, pero tiene las características de referirse a todas las Indias.

En 1544 el Obispo de Santiago de Cuba escribía al Emperador comunicándole que se procuraba recabar de los encomenderos el que atendiesen a la formación cristiana de los indígenas, pero que las amonestaciones les hacían «poca impresión» [37]. Las cosas seguían en esta época en el mismo estado que entre 1526 y 1532, en los cuales escribía Ramírez de Fuenleal que hasta entonces no se había visto que a los indios encomendados se les enseñase no ya la doctrina cristiana pero ni siquiera las oraciones de la Iglesia [38].

Esta carencia de enseñanza obedecía, además de al hecho constatado poco ha de que los encomenderos no permitían a los indios la asistencia a la doctrina, al otro de que no proveían a los indígenas de personas aptas para que los instruyeran.

Tal vez un poco utópicamente, una congregación de Prelados redactó desde España, en 1536, un plan muy detallado respecto del particular. Los encomenderos debían procurar tener clérigos o religiosos que instruyeran a sus indios en el cristianismo, corriendo la manutención tanto de ellos como del culto divino a expensas del encomendero. En aquellos repartimientos para los que no fuera suficiente un sacerdote, los encomenderos debían procurar cuantos se juzgaran necesarios. Así como, por el contrario, uno sólo podía atender a varias encomiendas en el caso de que fueran poco numerosas. Si por la escasez de clero no se podía disponer de un sacerdote estable en el repartimiento, bastaba que éste fuera visitado a intervalos por el clérigo o los religiosos más cercanos [39].

El plan era muy razonable, pero los encomenderos no veían las cosas del mismo modo. El sustento del misionero era una carga que les resultaba poco económica en su afán de lucro. El Licenciado La Gasca, por ejemplo, señalaba de esta manera la cuota que en el Perú de 1553 se había de entregar al sacerdote. Cada mes que pasara ocupado en la doctrina, se le proveería de una fanega de trigo, dos y media de maíz, un cerdo de año y medio para arriba, una fanega de patatas, ventiséis aves de Castilla la mitad de ellas hembras, dos pares de alpargatas y un cestillo de ají; cada día, de pescado, diez huevos, leña, hierba para la cabalgadura, dinero en líquido y todo lo demás que necesitase. La entrega de todo ello debería ser hecha por los indios, pero financiada por el encomendero [40].

---

[37] *Carta del Obispo de Santiago al Emperador*, Santiago de Cuba 25 de julio de 1544, en CDIU, VI, 224.

[38] Ramírez de Fuenleal, *Parecer sobre las encomiendas*, en García Icazbalceta, *Colección*, II, 179.

[39] *Los capítulos que tratan de la obligación que los encomenderos tienen a enseñar y doctrinar los indios que tributan*, 1536, en CDIU, X, 363-4.

[40] *Acta de asiento y tributación de indios*, Los Reyes 12 de junio de 1553, en CDIA, XXV, 20-1. Véase también *Proveimiento de una encomienda por el Lcdo. La Gasca*, Los Reyes 9 de enero de 1550, *Ibid.*, 12-3.

A partir de la implantación de los diezmos, una parte de ellos se destinaba al sacerdote.

Era probablemente el deseo de liberarse de esta carga financiera [41], lo que impelía a los encomenderos a prescindir del sacerdote en los repartimientos. En 1536, Carlos V ya se lamentaba de ello y, con el fin de atajarles todas las escapadas, les preceptuaba invertir lo equivalente a la sustención del misionero en el edificio de la iglesia de cada encomienda [42]. En 1574 Felipe II ordenaba también castigar a quienes se opusieran a sostener un sacerdote en su encomienda [43].

Cuando, debido a las Cédulas reales o a las presiones de las autoridades, los encomenderos no podían menos de contratar un sacerdote para la instrucción de sus indios, muchos de ellos escogían conscientemente los menos aptos. De atenernos a la afirmación de Remesal, en 1550 el Rey envió una Cédula a la Audiencia de los Confines en la que se lamentaba de que los clérigos seleccionados para las encomiendas eran individuos ineptos, más bien mayordomos que se dedicaban a cobrar las rentas para el encomendero que a instruir en la fe a los indios [44]. Hacia 1568 el Virrey Toledo nos describe, refiriéndose al Perú, un estado de cosas muy semejante. Ciertos encomenderos se ponían de acuerdo con aquellos clérigos que, encontrándose en penuria económica, se mostraban dispuestos a doctrinar en los repartimientos con el salario mínimo. Tales clérigos se veían obligados a pasar por todo antes de exponerse a perder el beneficio. Si resultaba que el clérigo así contratado quería cumplir concienzudamente con su obligación, el encomendero no cejaba hasta que conseguía desprenderse de él. Los más independientes en este punto, porque no necesitaban de compromisos económicos con nadie, eran los religiosos, pero resultaba que

---

[41] Decimos *probablemente* porque en 1571 la falta de misioneros en las encomiendas es juzgada por el Virrey Toledo de una manera distinta. Refiriéndose al Perú y a un caso concreto, el Virrey afirma que no se debía ni a la escasez numérica de sacerdotes, ni a la mala voluntad de los encomenderos, sino a la fatla de inteligencia que existía entre el Obispo y las Ordenes religiosas. En virtud de ella, el Obispo no quería encargar de las encomiendas a los religiosos, y éstos a su vez no querían hacerse cargo de las mismas si la comisión les venía de parte del Obispo (Toledo, *Carta a S. M.*, Cuzco 25 de marzo de 1571, en Levillier, *Gobernantes del Perú*, III, 491). Se alude aquí a una de las repercusiones de la lamentable controversia sobre las doctrinas, y es fácil que no fuera éste el único caso de esta clase que se diera. Sin embargo, a base de este hecho no nos es permitido tampoco generalizar. Aquí se trata de un caso concreto de veinte encomiendas que sólo disponían de dos o tres religiosos para su cuidado. Es muy probable que para este y algunos otros casos semejantes valgan las razones del Virrey Toledo, pero opinamos que no eran ellas, sino las de tipo económico, las que explican la situación general.

[42] *Real Cédula para los encomenderos*, Valladolid 20 de noviembre de 1536, en Puga, *Provisiones*, 112r-v.

[43] *Real Cédula a la Audiencia de Quito*, Madrid 4 de agosto de 1574, en Garcés, *Colección de Cédulas*, I, 280.

[44] Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 475.

los Obispos no simpatizaban con ellos, y antes que destinarlos a una encomienda preferían que ésta careciese de misionero o estuviera a cargo de un clérigo inepto [45].

No obstante estas últimas circunstancias, los religiosos acostumbraban a visitar a intervalos las encomiendas. Los encomenderos veían con malos ojos tales visitas y se oponían a ellas cuanto les era posible. En 1543 el Rey se tuvo que dirigir a todos los encomenderos de Indias y en 1548 y 1550 a la Audiencia de los Confines para preceptuar que, tuvieran o no clérigos en sus repartimientos, dejasen en plena libertad a los religiosos para predicar en los mismos [46]. En sentido idéntico se dirigió en 1551 a los encomenderos de Nueva Granada, a quienes preceptuó además que cuando el religioso llegase a sus encomiendas ordenasen a los indios juntarse para la doctrina. Una vez que aquél se ausentase, a los indios se les debía instruir todos los sábados y domingos en conformidad con la doctrina que para este fin dejara consignada por escrito el misionero [47]. A pesar de imponérseles la obligación bajo la multa de cien pesos oro cada vez que obrasen en contrario, los encomenderos no parecen haber cambiado de conducta. En 1556, en efecto, se vuelve a dirigir el Rey a la Audiencia de Santa Fe prohibiendo a cualquier encomendero que se opusiera a la visita de los religiosos. La oposición debía revestir caracteres bastantes graves cuando la pena que se les impone a los desobedientes consistía en la pérdida de la encomienda y más de la mitad de los bienes que poseyera [48].

Cuando el repartimiento carecía de clérigo o religioso, la instrucción de los indígenas corría a cargo de un indio «ladino». Sobre la acción instructiva de éstos nos dan una visión muy pesimista Remesal y Ximénez refiriéndose a los de la Provincia de Guatemala. De estar a su testimonio, los indígenas que estaban a cargo de estos ladinos, en los primeros años que siguieron a su bautismo carecían de la más elemental noción de cristianismo: no sabían lo que era Dios ni los santos; ignoraban completamente la doctrina; no tenían concepto del bautismo; practicaban las costumbres reprobables del paganismo más las que aprendieron de los españoles. La consecuencia de todo ello era que su estado espiritual después de convertidos resultaba peor que el anterior de la infidelidad [49].

---

[45] *De Virreyes y Gobernadores del Perú. Virrey D. Francisco de Toledo*, s. f., en CDIA, VIII, 237-8.

[46] *Real Cédula a todas las Indias*, Valladolid 7 de setiembre de 1543, en LEVILLIER, *Organización*, II, 62-3. Sobre las Cédulas dirigidas a la Audiencia de los Confines, véase REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 474-5. La primera de las Cédulas está firmada en Esterlich el 18 de octubre. La segunda es de Valladolid 10 de diciembre de 1550.

[47] *Real Cédula a los encomenderos de Nueva Granada, Popayán, Santa Marta y Cabo de la Vela*, Santa Fe 8 de enero de 1551, en ZAMORA, *Historia de la Prov. de S. Antonino*, 160.

[48] *Real Cédula a la Audiencia de Santa Fe*, Valladolid 7 de setiembre de 1566, en ZAMORA, *Historia de la Prov. de S. Antonino*, 241.

[49] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 302-3; XIMÉNEZ, *Historia*, 363-4, 478.

Otra manera de cómo se procedía en la enseñanza de los indígenas cuando ésta no corría a cargo de los sacerdotes, nos la provee el cronista Calancha. En el Perú, durante las guerras civiles, eran españoles seglares quienes instruían a los indios de las encomiendas. Estos eran alquilados por el encomendero interesado para un período de dos o tres semanas. Tales doctrinantes bautizaban a los recién nacidos aun contra la voluntad de sus padres. Además, lo hacían con tanto «desgaire» que los indios tomaban el bautismo lo mismo que un lavatorio. La doctrina se reducía a enseñar unas cuantas oraciones en castellano que los indios no sólo no entendían, sino que ni podían aprender. Por otra parte, la conducta de los mismos era poco recomendable. Los indios designaban a los tales con el nombre de *bixaraicos*, que en la interpretación del agustino quería significar «aquellos cuyo dios es el vientre». Calancha considera como un bien el que tales doctrineros se detuvieran poco tiempo en cada encomienda. En su ausencia dejaban para enseñar la doctrina a los ladinos o calpixques, en quienes, además de las malas cualidades de los doctrineros españoles, concurría el defecto de que ni ellos mismos entendían lo que enseñaban [50].

El dominico Fray Tomás Ortiz deja entrever que semejantes doctrineros bautizaban a los indios aun sin saber lo necesario del cristianismo [51].

Aun aceptando con todas las reservas estas informaciones de los historiadores dominicos de Gautemala y la del cronista agustino del Perú [52], de cuanto hasta aquí hemos dicho sobre las encomiendas basándonos para ello única y premeditamente en los datos que menos sospechas de parcialidad pueden ofrecer (por ello hemos prescindido en cuanto nos ha sido posible de las versiones de los religiosos enemigos de las encomiendas), de todo ello se desprende que la situación religiosa de los repartimientos dejaba bastante que desear. Careciendo muchas veces de misioneros, en manos de individuos ineptos en no pocas ocasiones, a cargo otras de doctrineros positivamente indeseables, la cura espiritual de estos indios tenía que ser por necesidad muy deficiente. Creemos, pues, que hay lugar para sospechar de la autenticidad o sinceridad del cristianismo de buena parte de estos indios de los repartimientos. Nos guardamos, sin embargo, de hacer un

---

[50] CALANCHA, *Coronica moralizada*, 345.

[51] ORTIZ, *Ordenanzas para el tratamiento y doctrina de los indios*, 1530, en FRIEDE, *Documentos inéditos*, II, 100.

[52] De Remesal y Ximénez se puede abrigar con fundamento la sospecha de que, entusiasta el primero de Las Casas y profundamente influído por él, ambos influyentes en Ximénez, y los tres adversarios declarados y sistemáticos de las encomiendas, quizá por contrastar lo sucedido en Chiapa recarguen las tintas negras sobre los frutos menguados obtenidos fuera de esta provincia, o los conseguidos en ella y en las limítrofes (Guatemala) antes de la posible empresa llevada a cabo por los dominicos. El testimonio de Calancha parece más imparcial e incluso tiene más visos de verosimilitud, pero su redacción da lugar a pensar que tal vez no esté tampoco exento de todo prejuicio.

cálculo sobre el número de los mismos porque los documentos no permiten aventurarse a calcular. No obstante la manera general en que están redactadas las Cédulas reales, y la costumbre de involucrar a todas las encomiendas cuando los religiosos señalan sus defectos, seguramente había también en ellas muchas cosas dignas de alabanza, aun bajo el aspecto religioso. Pero tampoco se puede negar que la deficiencia de la doctrina, y con ella la superficialidad o exterioridad del cristianismo de los indios encomendados debía ser también bastante lamentable.

Téngase en cuenta, sin embargo, que todo esto no dice relación sino con aquellas encomiendas que se encontraban algún tanto aisladas de los cauces generales por los que discurría la empresa misional de Indias.

Bautismos defectuosos de algunos misioneros.

Otro porcentaje de indios de cuya conversión podría también dudarse es el bautizado por los misioneros en circunstancias algún tanto anormales. Respecto de estos bautismos tenemos asimismo varios hechos que nos delatan ausencia de conversión al ser recibido por los indígenas.

Algún fallo debía haber en las Antillas respecto del particular cuando, en 1512, nos dice el Rey que los religiosos de Cuba *habían comenzado* a poner en práctica una nueva táctica en la conversión de los nativos. La táctica consistía en no administrar el sacramento hasta haber instruído suficientemente a los infieles en lo que iban a recibir [53]. Esto indica que hasta entonces no se les instruía de la manera debida, hecho que, por lo demás, lo vienen a afirmar expresamente en 1517 los Jerónimos de Santo Domingo refiriéndose a la Española [54]. Si la instrucción previa al bautismo era insuficiente o mala, la conversión no era tampoco de fiar.

De lo sucedido en las Antillas, sin embargo, como campo de experimentación que fué tratándose sobre todo de principios del siglo XVI, no se puede deducir nada para el resto de las Indias. Sucede empero que en todas las demás partes y en diferentes ocasiones de la centuria volvemos a encontrar con relativa frecuencia indicios de que, en ocasiones al menos, se administraban bautismos a indios que, a juzgar por las circunstancias, estaban muy lejos de haberse convertido sinceramente.

En el primer Concilio Provincial de México (1555) se constata el hecho de que había misioneros que bautizaban a los indios sin que éstos tuvieran conciencia plena de lo que hacían, debido a la insuficiente instrucción previa que se les daba [55]. El Concilio dicta normas para subsanar esta

---

[53] *Real Cédula al Almirante Diego Colón*, Burgos 20 de marzo de 1512, en CDIA, XXXII, 374.

[54] *Carta de los priores de San Jerónimo al Card. Cisneros*, Santo Domingo 20 de enero de 1517, en CDIA, XXXII, 274.

[55] LORENZANA, *Concilios Provinciales*, 42.

deficiencia, pero aún a fines del siglo XVI el tercer Concilio Provincial de la misma ciudad (1585) se vió obligado a lamentarse y dictaminar sobre la materia [56].

Junto con los Concilios hubo también otros individuos particulares que se lamentaron de este mismo proceder, aduciendo algunos de ellos como prueba de su aserción el hecho de que más tarde los indios se rebautizaban [57].

Al margen de la suficiente o insuficiente instrucción previa, los testimonios de que había indios que se aprestaban al bautismo y lo recibían por razones muy distintas a las de haberse convertido interiormente, aún abundan más.

En 1549 Jerónimo de Loaysa se lamenta de algunos misioneros que bautizaban indios sin investigar antes si lo que les impelía a bautizarse era un deseo sincero de abrazar el cristianismo, o solamente el de agradar a sus encomenderos o caciques [58]. Esta práctica de indescernimiento por parte de los misioneros aún perduró algunos años más, puesto que en 1552, 1566 y 1567, respectivamente, vuelven a hacer la misma recriminación a algunos misioneros el primer Concilio Provincial de Lima, el primer Sínodo Provincial de Bogotá y el segundo Concilio Provincial de Lima [59]. De este peligro tampoco estaba exenta la Nueva España, sobre todo respecto de los caciques, en relación con los cuales, el primer Concilio Provincial de México mandaba en 1555 que no se les bautizara sin que constase primero de que se acercaban al sacramento con intención recta [60].

Además del deseo de captarse la benevolencia de los encomenderos y caciques de que nos hablan los Concilios, en ocasiones existieron también varios otros móviles de índole diversa que impelían a los indios a bautizarse. A veces les movía a ello la ilusión, infantil para nuestra mentalidad pero que se cotizaba muy alto entre los indios, de llevar un nombre español, Pedro o Juan por ejemplo [61], o la de «hacerse persona de Cas-

---

[56] SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum*, IV, 358.

[57] Véase al respecto J. LÓPEZ, *Carta al Emperador*, México 20 de octubre de 1541, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Colección de documentos*, II, 148; REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 302-3; TOLEDO, *Memorial al Rey*, s. f., en CDIA, VI, 520-1; ACOSTA, *De procuranda*, 568, 570; GIL GONZÁLEZ, *Relación de los agravios que los indios de la Provincia de Chile padecen*, en CDIHE, XCIV, 78.

[58] LOAYSA, *Instrucción sobre la doctrina*, Lima 15 de febrero de 1549, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, I, nro. 4, 139.

[59] Sobre el primer Concilio Provincial de Lima véase MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 22-3; sobre el Sínodo de Bogotá, GROOT, *Historia de Nueva Granada*, I, 492; sobre el segundo Concilio Provincial de Lima, MATEOS, *Segundo Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 547. Los cánones de estos tres Concilios parecen depender, hasta en su redacción gramatical, de la *Instrucción* de Loaysa.

[60] LORENZANA, *Concilios Provinciales*, 43.

[61] *Anexo a la carta del doctor Cuenca*, 20 de febrero de 1567, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 356.

tilla», que era «una cosa como de sueño» para los indígenas, quienes creían alcanzar el rango de españoles sólo con bautizarse [62]. En ocasiones se llegaban al sacramento inducidos sólo por el temor [63], o por alcanzar bienes que consideraban anejos al bautismo: la libertad, por ejemplo [64], el adquirir la salud corporal o medrar temporalmente [65], el poder recibir sepultura en la iglesia cristiana [66], e incluso quizá hasta alcanzar la posibilidad de tener la puerta abierta a los honores [67], cuando ya no se veían virtualmente obligados a bautizarse [68].

El hecho, pues, de que en más de una ocasión se administraban en Indias bautismos sin estar los indígenas internamente convertidos, no parece poderse poner en duda. Los misioneros, es verdad, no tenían entonces, generalmente hablando, la misma unidad de criterio respecto de la conversión que la que tenemos hoy [69]. Pero esto no modifica en nada el resul-

---

[62] Ximénez, *Historia*, I, 364; Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 302, 362.

[63] *Constituciones sinodales hechas en esta ciudad de Santa Fe*, 3 de junio de 1566, en Groot, *Historia de Nueva Granada*, I, 492; Dávila Padilla, *Historia de la Prov. de Santiago*, 81; Avila, *De priscorum huarochiriensium*, 345.

[64] Véase Vázquez, *Crónica*, II, 157-8.

[65] Nos refiere Remesal que, dada la costumbre de los misioneros de bautizar a los niños a los pocos días de nacer, muchos de los cuales luego se morían por causas naturales, corrió entre los indios la voz de que el bautismo era cosa mortífera. En un caso desesperado, por el contrario, aconteció que un indio, bautizado con la intención de que no muriera sin el sacramento, recobró afortunadamente la salud. Esto hizo pasar a los indios al extremo contrario y considerar el bautismo cristiano como medicina saludable. Con el fin, pues, de librarse de sus enfermedades, muchos indios querían que se les bautizase (Remesal, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 315).

[66] Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos*, III.

[67] La Audiencia de México prescribió en 1546 que nadie fuese admitido a honor ni dignidad alguna si antes no había recibido el bautismo (Bayle, *El clero secular*, 262).

[68] *Véase Parecer de los teólogos de la Universidad de Salamanca sobre el bautismo de los indios*, 1 de junio de 1541, en CDIA, III, 544 (un amplio resumen de este *Parecer* se encuentra también en Ybot León, *La Iglesia y los eclesiásticos*, 654-5).

El primer Concilio Provincial de Lima ordenó que nadie fuera bautizado contra su voluntad (Mateos, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 22-3).

[69] En el siglo XVI no se tenía tan aquilatado como hoy el concepto de conversión. Restringiéndonos a Indias, los misioneros parecen haber partido en los comienzos de la empresa misional del principio de que los indígenas no sólo no mostraban resistencia a la fe, sino que estaban dispuestos a abrazarla. Con esta concepción, una vez que *supieran* la doctrina estaban ya en disposición de bautizarse. De quí que no tuvieran dificultad en encomendar la enseñanza de ésta a doctrineros seglares o indios, los cuales, sobre todo los últimos, pues se trataba de adolescentes, apenas si podían hacer otra cosa que *enseñar*, sin poder aspirar a *convencer*. Los misioneros de los primeros tiempos de una región no parecen haber dudado ni un momento de la posibilidad de repliegue de los indios, o de que si ellos no se oponían a la fe, esto tampoco quería decir en muchos casos que, dada su sicología especialísima, estuvieran dispuestos a abrazarla. El caso podía darse teniendo en cuenta el carácter tímido, o la tendencia al repliegue, o incluso la concepción sincretista de la religión por parte de los indios. Fué también este concepto de los misioneros el que condujo a algunos a enseñar la doctrina en latín o castellano, lenguas que no comprendían los indios.

Teniendo en cuenta estos antecedentes, es como nos podemos explicar que en

tado de su manera de proceder, aunque personalmente pueda considerárseles como justificados [70].

---

las primeras décadas de la centuria hubieran, al parecer, existido dos corrientes distintas sobre cuándo administrar el bautismo a los indios. La de aquellos que opiniban debérselo administrar en seguida, dejando la instrucción para más tarde, y la de quienes sostenían que primero era menester instruirlos convenientemente y luego conferirles el sacramento (*Parecer de los teólogos de la Universidad de Salamanca sobre el bautismo de los indios*, 1 de junio de 1541, en CDIA, III, 543-4, 445). Diego López de Salcedo dice que en 1526 las corrientes que en la Española existían sobre este punto eran tres: unos defendían bautizar a los indios en seguida (al parecer, aunque ellos no mostrasen deseos de bautizarse), otros que no se les bautizara mientras no solicitasen el sacramento, aunque no exigían los tales instrucción previa, y finalmente otros no querían bautizarlos antes de que estuvieran suficientemente instruídos aunque pidiesen el bautismo (D. López de Salcedo, *Carta S. M.*, Villa de Trujillo 31 de diciembre de 1526, en *Colección Somoza*, 1, 177-8). Los franciscanos de Nueva España fueron acusados de conferir el bautismo sin haber instruído a los indios de la manera debida. La acusación ha sido rebatida con válidos argumentos por Ricard y, sobre todo, por Ceccherelli (Ricard, *La conquista espiritual*, 186; Ceccherelli, *El bautismo y los franciscanos en México*, en *Missionalia Hispanica*, 12 (1955) 209-289). Aunque tanto los argumentos de Ricard y, principalmente, los de Ceccherelli, quien estudió la cuestión ex professo y concienzudamente, no admiten réplica, no excluyen que en casos particulares, a nuestro parecer más frecuentes que lo admitido por ellos, estos mismos franciscanos procedieran de la manera que se les recriminaba, aunque en general creemos también que obraron irreprochablemente, basados en las razones que aducen entrambos autores y en las que luego propondremos nosotros mismos.

A base de un texto de Motolinia y de otro de Jiménez, se ha querido a veces entrever cierta coacción por parte de los misioneros al bautizar a los indígenas. El primero, en efecto, afirma: «Los que no quisieren oír de grado el santo Evangelio, sea por fuerza que aquí tiene lugar aquel proverbio: más vale bueno por fuerza que malo por grado» (Motolinia, *Carta a S. M.*, Tlaxcala 5 de enero de 1555, en CDIA, VII, 268). El texto del segundo es el siguiente: «Otros dicen lo contrario: que ésta es otra gente muy diversa que aquélla [con la que se tuvieron que enfrentar los Apóstoles en la primitiva Iglesia] y requiere temor y castigo, y que de estas gentes se entiende a la letra aquello del Evangelio: compelle eos intrare» (Jiménez, *Vita Fr. Martini de Valencia*, en *Archivo Ibero-Americano*, 26 (1926) 67-8). El texto de Motolinia se refiere solamente a obligar a los indígenas a escuchar o asistir a la doctrina. El de Jiménez se refiere a la necesidad de castigar a los indios con el fin de que cumplieran con sus obligaciones de cristianos. Ninguno hace referencia a la coacción para bautizarlos.

El que sí se refiere expresamente a la coacción es Focher. Tratándose de infieles sujetos a un príncipe cristiano, el insigne canonista afirma no poder coaccionarlos a abrazar la fe con coacción absoluta; pero, basándose en Escoto, considera lícito el recurso a una coacción condicionada o indirecta, es decir, valerse de amenazas, castigos y presiones para engendrar en ellos el deseo de abrazar la fe. Valiéndose de estos medios, los infieles así convertidos, según reconoce el mismo Focher, no serían interna y verdaderamente cristianos, pero se obtendría el que no practicasen impunemente un culto y una ley ilícitos, lo cual es un bien mayor que dejarlos en libertad para practicarlos. Esto, en cuanto a la licitud de la coacción. Respecto de la conveniencia, el franciscano reconoce que este medio no era aconsejable en todas las ocasiones. Las circunstancias en que Focher considera útil y conveniente recurrir a él eran tres, las cuales se reducen a aquellos casos en los que, a menos de uso de la coacción condicionada o indirecta, corriera grave peligro la fe de un individuo o de un grupo de fieles (Focher, *Itinerarium catholicum*, 14r-16r).

Dejando a salvo la afirmación que acabamos de emitir, nos planteamos ahora el siguiente problema: ¿era esto lo general?

El modo común de bautizar.

Como contrarrestación positiva de los hechos que hemos referido, tenemos por otra parte testimonios que nos declaran no sólo el cuidado sino hasta la escrupulosidad con que en ocasiones procedían los misioneros.

El Obispo franciscano de Yucatán, Fr. Francisco de Toral, redactó hacia 1562 ciertas normas en extremo minuciosas para que los misioneros distinguieran claramente cuándo los indios asentían interiormente a la fe y cuándo no, debiendo administrárseles el bautismo sólo cuando respondieran afirmativamente a lo que habían de creer, y en sentido negativo a lo que rechazar [71].

Los dominicos nos ofrecen en Chiapa un ejemplo notable de cómo dejaban a los indios en plena libertad para bautizarse. Habiendo solicitado los indígenas la instrucción en el cristianismo, los religiosos se la impartieron durante algunos días. Una vez instruídos, los misioneros despidieron a los indios para que quien tuviera deseo sincero de bautizarse volviese a ellos de nuevo a solicitarlo. En la aldea de Chamulá no hubo ni siquiera un indio que regresase a pedir el bautismo, y cuando se les preguntaba respondían con entera libertad: «muy de veras, no quiero». Los dominicos no bautizaron a nadie hasta que cada uno, libre y sinceramente convencido, volvió sobre sus pasos [72].

De la cautela llena de prudencia con que los misioneros, en general, procedían, nos habla Pérez de Ribas. Este no duda en afirmar que los bautizados «a los principios de grandes conversiones fueron a veces muy po-

---

[70] Sería injusto recriminar a los misioneros por no haber obrado con la escrupulosidad con que hoy se procede en esta materia. Además de las distintas circunstancias de ambiente y de mentalidad, no hay que olvidar que la falta no era toda suya. Dada la habilidad que los indios tenían para fingir, éstos sorprendían muchas veces la buena fe de los misioneros (QUIROGA, *Coloquios de la verdad*, 113).

[71] «Asentir y disentir en las cosas de la fe, es de esta manera: si le preguntan lo que es verdad y se ha de creer, ha de decir y responder que sí, y esto es asentir. Ejemplo: preguntarle ha el *ahcambecah*: hermano, ¿crees que hay un solo Dios que hizo todas las cosas por su voluntad? Que responda: sí creo. Preguntarle ha: ¿crees, hermano, que este Dios verdadero es trino en personas y uno en esencia? Que responda: sí creo. Y así de cada artículo de la divinidad y lo mismo de los que pertenecen a la humanidad de Nuestro Señor Jesucristo. Ha de disentir asimismo a lo que no es verdad y es contra nuestra santa fe católica. Ejemplo: si se le pregunta: ¿crees que hay muchos dioses? Que diga: no creo tal, que sólo un Dios hay» F. DE TORAL, *Avisos para los padres curas y vicarios de este obispado* (hacia 1562), en *Documentos para la historia de Yucatán*, II, 25-6).

[72] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 444.

cos» [73]. Afirmación ratificada por algunos casos que conocemos. La administración del bautismo a gran escala es el hecho más conocido y el que más disgustos ocasionó a los franciscanos de Nueva España y, sin embargo, uno de los más entusiastas de este tropel de bautismos nos dice que no osaban dárselo a todos aunque se lo pidiesen [74]. A fines de la centuria, los franciscanos que misionaban entre los chichimecas nos dicen de los indígenas que «aún no están todos convertidos, sino que poco a poco van viniendo a la Iglesia mediante la obra de los religiosos» [75]. Pero los más rígidos en este punto parecen haber sido los jesuítas, quienes habiendo llegado más tarde a Indias pudieron aprovecharse de las experiencias de los misioneros de primera hora. En Chile, los religiosos de la Compañía no sólo bautizaban con extrema cautela, sino que a veces no lo hacían a no ser en peligro de muerte [76]. En el Tucumán, no bautizaron, en ocasiones, más que ciento cincuenta adultos, cuando eran «innumerables» los indios que solicitaban ser admitidos al sacramento [77].

Como se ve, el peligro de bautismos sin conversión queda en estos casos reducido al mínimo. Sería, sin embargo, poco objetivo atribuir a estos hechos el valor que negamos a los anteriormente aducidos para demostrar que en ocasiones indio bautizado no significa indio convertido. Tanto allí como aquí el valor de estos hechos no tiene sino dimensiones locales o regionales, y ellos demuestran que si en ocasiones se bautizaban indios cuya conversión ofrece serias dudas para poder ser considerada como sincera. en contrapartida había casos también en los que esta sinceridad en la conversión no se puede prudentemente negar.

Pero existen además otras razones, suficientemente válidas a nuestro parecer, para pensar que, no obstante las graves deficiencias señaladas, cuando los indios se bautizaban en tan gran número y en tan breve espacio de tiempo como el que hemos visto era porque los indios, generalmente hablando, estaban interior y sinceramente convertidos.

De las palabras de los Concilios se desprende que lo que en sus cánones reprobaban era la conducta de un número de misioneros, no muy grande pero que los Concilios no especifican, excesivamente fáciles en recibir a los indios al bautismo, dando con ello a entender que la mayor parte de los mismos obraban con rectitud [78].

---

[73] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 424.

[74] *Carta de Fray Martín de Valencia y otros religiosos al Emperador*, Tehuantepec 18 de enero de 1533, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 178.

[75] *Copia y relación del orden que los frailes de San Francisco de esta Nueva España tienen en administrar a los indios todos los sacramentos de la Iglesia* (hacia 1570), en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, II, 91.

[76] *Hist. Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 359, 454.

[77] SPITILLI, *Ragguaglio*, 39.

[78] Jerónimo de Loaysa y el primer Concilio de Lima hablan sólo de «algunos (LOAYSA, *Instrucciones sobre la doctrina*, 15 de febrero de 1549, en LISSON CHAVES,

Por otra parte, son estos mismos Concilios los que prescriben taxativamente las normas a las que los misioneros se debían acomodar en el bautismo. Sería hipótesis gratuita, mientras no haya fundamento para ello (y nosotros no lo hemos encontrado), opinar que tales normas eran generalmente desobedecidas por los misioneros.

Sería, por fin, demasiado expuesto suponer a los misioneros tan ciegos, tan ignorantes y hasta tan despreocupados como para opinar que todos o la mayor parte de los miles de bautismos que administraban no eran, generalmente hablando, sino una ficción. Esto, por necesidad, conduciría a la conclusión de que cuanto en los primeros tiempos ejecutaron los misioneros fué simplemente una farsa cristiana. La santidad de vida de muchos de ellos, su celo misional, la ciencia de no pocos, el conocimiento que tenían de los indígenas y la convicción con que hablan del fervor de los indios por bautizarse, militan decididamente a favor de la sinceridad en la conversión de los indios, aun en los casos en que ésta tenía lugar a gran escala.

Una apreciación de los frutos de la primera etapa.

Resumiendo nuestro pensamiento sobre los frutos recogidos en esta primera etapa del cristianismo de los indios a la que nos venimos refiriendo, creemos poder afirmar lo siguiente. A base de los datos aducidos en el capítulo anterior hay un hecho que no se puede prudentemente negar: el de que, a los pocos años de evangelizada una región, cualquiera que ésta fuese, todos los indios de la misma (todos, en sentido general, a lo que no obsta la existencia de algunas excepciones) habían recibido el bautismo. Ahora bien, los hechos reseñados en el capítulo presente, con relación a la manera cómo se administró en Indias este sacramento en determinadas ocasiones, nos inducen a concluir también que el hecho de estar todos los indios bautizados no significa que todos fueran interna y sinceramente cristianos. Dicho en otras palabras, en Indias el bautismo, mejor, el rito bautismal, no es siempre un signo o un coronamiento de la previa conversión interna al cristianismo.

Los casos en que, dadas las circunstancias de que fueron acompañados, cabe sospechar con fundamento que los bautismos fueron conferidos a indios que carecían de la debida preparación son, en general, los ad-

---

La Iglesia de España, I, nro. 4, 139; MATEOS, *Primer Concilio limense*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 22). El Sínodo de Bogotá habla de «muchos», palabra, en el contexto, de evidente sentido restringido (GROOT, *Historia eclesiástica y civil*, I, 492). El segundo Concilio Provincial de Lima no especifica el porcentaje. Hablando de los bautismos administrados sin instrucción previa, el mismo Acosta, que suele ser duro en sus juicios sobre el proceder de los misioneros de las Ordenes antiguas, se limita a decir que tales bautismos se administraban «initio passim», y en su tiempo, es decir, a finales de siglo, «non raro» (ACOSTA, *De procuranda*, 568).

ministrados durante las expediciones de las primeras décadas de la centuria, en más de una ocasión los de las encomiendas, y en menor cantidad los llevados a cabo por determinados misioneros. En estos casos, cuyo número es imposible determinar ni aun con aproximación, los indios opinamos que recibieron el bautismo sin estar sinceramente convertidos.

Las razones para pensar así quedan expuestas anteriormente. Pero ¿cómo se explica que, siendo ya adultos, los indios no tuvieron dificultad en someterse a un rito sagrado que los inscribía en una nueva religión cuando ellos, en este supuesto, carecían del deseo de abrazarla? Los indios no compartían nuestro concepto exclusivista de la religión. En el mejor de los casos, ellos eran sincretistas como todo pueblo pagano, y añadir para mayor seguridad (por un «por si acaso») un nuevo dios a los varios que ya poseían, era cosa de poca importancia. Hemos dicho en el mejor de los casos, porque si esta razón quizá valga para algunos indios más supersticiosos, nosotros no creemos que ella dé una explicación exhaustiva del hecho. Tratándose de los bautismos de las expediciones, ésta hay que buscarla en la sencilla razón de que los indios no sabían, porque no lo podían saber, de qué se trataba. Para ellos el bautismo era un rito como otro cualquiera al que había que someterse porque así lo deseaba el conquistador. Era cuestión de replegarse a la voluntad de quien les pedía esto (si ya es que no se lo preceptuaba), repliegue que podría acarrearles muchas ventajas. Tal vez llegaran incluso a intuir hasta cierto punto el sentido religioso del rito, pero los indios compaginaban muy bien el sometimiento al bautismo con la permanencia en su religión. Después de todo, los dioses o no se enterarían o se harían muchísimo cargo de las circunstancias.

Esto mismo habría que decir de muchos de los bautismos administrados en las encomiendas y por algunos misioneros. Sólo que, precediendo a los mismos, en varias ocasiones, alguna mayor aunque insuficiente instrucción religiosa, hay también que reconocer que el indígena se percataba mejor del significado del rito. Aquí entraba en juego, además de la táctica del repliegue y del carácter sincretista del indio, su manera de ser apática. Tal vez los indígenas no se opusieran a la fe en que se les instruía, pero esto tampoco quería decir que la acatasen o que estuvieran dispuestos a abrazar el cristianismo. Simplemente no se oponían. Se trataba de cumplir externamente una cosa en la que internamente no se creía. Por Acosta, refiriéndose a la doctrina de Juli, y por la *Crónica anónima de 1600*, en relación con otras varias partes del Perú, sabemos que los jesuítas se encontraron en la segunda mitad del siglo XVI con cierto porcentaje de indios en cada misión que, no obstante su edad, simulaban ser cristianos cuando ni siquiera habían recibido el bautismo, hasta que, oyendo la predicación de los nuevos misioneros, terminaron por aceptar sinceramente la religión cristiana [79]. No

[79] ACOSTA, *Carta anua de la Provincia del Perú*, Lima 11 de abril de 1579, en BAE, LXXIII, 291, 295; *Hist. Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, I, 222; II, 283.

es más que un ejemplo de esta facilidad de repliegue, o si se quiere, de indiferencia en la que eran maestros los indios.

Interpretando de esta manera la clase de bautismos a que nos venimos refiriendo, disentimos de la opinión de aquellos que, como el P. Cuevas refiriéndose a la Nueva España, consideran los indios bautizados como sinceramente cristianos ya desde el primer momento y sin hacer reserva ninguna.

El historiador jesuíta aduce para sostener su opinión varias razones que nosotros no compartimos en su integridad. Estamos de acuerdo con él en que los indios se convertían unos por el ejemplo de los otros, algunos movidos por la autoridad de sus caciques, y todos influenciados por la bondad del cristianismo parangonado con su antigua religión. Aun prescindiendo de que, como hemos visto a lo largo de toda la obra, intervinieron otras muchas causas en la conversión de los indios, lo único que demuestra este argumento es que los que se convirtieron sinceramente lo hicieron por alguna de estas razones o simultáneamente por todas. Pero el problema estriba en que de hecho se convirtieran todos sinceramente.

Para probar esto último, Cuevas refuta varias razones con las que se ha querido demostrar lo contrario. La de que los indios se bautizaban para evitar el mal trato, no creemos que sea «cerrar los ojos a lo que entonces más que nunca pasaba». Antes adujimos algunos testimonios que afirman expresamente haber sido éste uno de los motivos; sabemos también que de hecho algunas veces se legisló tratar mejor a los que se convertían; que en realidad la condición de los bautizados frecuentemente no mejorase en comparación con la de los infieles también es cierto, y ya hemos visto cómo algunos misioneros se lamentan de ello por constituir esto un obstáculo para la fe. Pero tampoco se puede negar que, al menos en un primer

---

304. (Recuérdense los testimonios aducidos en el capítulo anterior, en los que se constata la tendencia de los indios al fingimiento en materia religiosa).

El pseudo-cristianismo de los indios a los que nos referimos en el texto lo interpretamos a la luz de la apatía y fingimiento de los indígenas, porque tal nos parece ser el pensamiento de los jesuítas que nos hablan de ellos. En las doctrinas franciscanas y agustinas de Nueva España se dieron también casos de indios que aparentaban ser cristianos sin que realmente estuvieran bautizados (Focher, *Itinerarium catholicum*, 11r; *Copia y relación del orden que los frailes de San Francisco tienen en administrar a los indios los sacramentos*, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, II, 92-3; Basalenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, 8v). Estos indios no recibieron en un principio el bautismo o bien porque estaban ausentes cuando el misionero bautizó a los demás, o porque entonces eran pequeños y sus padres no los llevaron a bautizar. Luego se avergonzaban de declarar su verdadera situación, y así continuaban viviendo como si fueran cristianos hasta que la predicación de los religiosos o la delación de los otros indios los compelía a confesar el hecho. En esta interpretación de los franciscanos, tal vez excesivamente benévola, la responsabilidad de estos pseudo-cristianos queda reducida a un mínimo, pero aun así no los exime de cierta indiferencia o fingimiento en materia de religión.

momento (que es de lo que tratamos), el señuelo o promesa de mejor trato (recuérdese, por ejemplo, lo que se les decía en el Requerimiento y en las Ordenanzas de 1573) indujese a más de uno a abrazar el cristianismo.

La manera cómo se realizaban los bautismos en las expediciones de primeros de siglo deja entrever que los indios consideraban de hecho la conversión como una consecuencia de la conquista. Ciertamente, como afirma Cuevas apoyándose en Motolinia, los mexicanos, después de sojuzgados, permanecieron todavía cinco años en la infidelidad [80], pero esto no prueba nada en contra de la aserción anterior, porque ya sabemos que para este tiempo los conquistadores habían cambiado de proceder. Precisamente Cortés fué uno de los que no acostumbraba a bautizar en las expediciones.

«El suponer que iban a bautizarse sin saber lo que hacían» no sólo no «es tener a los indios—como afirma Cuevas—en un concepto más bajo del que dan los hechos y es tener a los misioneros en el falso concepto de proceder a la ligera en asunto tan grave», sino que es afirmar una cosa constatada por los Concilios y deducida necesariamente del modo cómo se administraban los bautismos en las expediciones de primeros de siglo y en muchas de las encomiendas [81].

Lo que no aceptamos, pues, del historiador jesuíta es involucrar en un solo juicio favorable cuantos bautismos tuvieron lugar en Nueva España. Probablemente fué esta región la que más exenta estuvo de abusos. Pero la existencia de éstos tampoco se puede negar. Aquí, lo mismo que en las demás partes de Indias, no todos los indios que recibían el bautismo estaban previamente convertidos. A éstos los consideramos en número relativamente pocos si los comparamos con la generalidad de los restantes, pero no tan pocos como para no merecer que no se tengan en cuenta, o para pasar desapercibidos.

Adviértase, sin embargo, que nos estamos refiriendo a un momento de tiempo determinado, al momento, es decir, de la recepción del bautismo. No tenemos dificultad ninguna en admitir, aún más, lo consideramos como muy probable, que la mayoría de estos indios, en un primer momento sólo externa y oficialmente cristianos, con el transcurso del tiempo terminaran por acatar interna y sinceramente el cristianismo. Nos induce a pensar así el hecho de que, dado el carácter del indígena y su ausencia de oposición al cristianismo, el trato con los misioneros, la asistencia a la doctrina, el contacto con los otros convertidos, en una palabra, los métodos que dejamos expuestos, terminaran por convencerlos de la verdad de la nueva religión. Tal vez aquellos que hemos visto rebautizarse no reiteraran el sacramento por ignorancia de lo que hacían, sino por el escrúpulo de no haberlo

---

[80] La afirmación está tomada de MOTOLINIA, *Historia de los indios*, 99.

[81] CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, I, 192-3.

recibido la primera vez con las debidas disposiciones [82]. De manera general sólo excluímos de entre éstos a los hechiceros y a cierto porcentaje de indios viejos.

Fuera de los casos de las expediciones de las primeras decenas de la centuria, de lo acontecido en diversas encomiendas y de lo realizado por ciertos misioneros, opinamos que el fruto de las conversiones en la primera etapa debe ser considerado, generalmente hablando, de una manera favorable. Hubo, es verdad, más o menos deficiencias, como en una obra de tales dimensiones no podía menos de haberlas. Pero, en general, opinamos que fué lo positivo lo que predominó. Dicho en otras palabras, juzgamos la conversión de los indios, en términos generales, como sincera, y los miles de bautismos administrados como bautismos conferidos a indios interiormente convertidos a la fe [83].

II.—Segunda etapa: la «religión yuxtapuesta».

Si, como creemos, los indios, generalmente hablando, recibieron el bautismo con buenas disposiciones, a la etapa de la conversión debiera haber seguido, en circunstancias normales, otra etapa de florecimiento en la cristiandad. Y, sin embargo, hemos podido observar que los contemporáneos nos ofrecen un panorama mucho menos optimista. Aquí se invierten los factores. Respecto de la primera etapa, creemos haber demostrado suficientemente que, en general, la conversión fué sincera, pero que en determinados casos tuvo también sus lacras. En esta segunda, en cambio, es el panorama sombrío el que predomina, siendo sólo locales o circunstanciales los puntos luminosos que se nos ofrecen. Cuanto dijimos en el capítulo VI a propósito del rebrote universal de la idolatría deja entrever un estado del cristianismo entre los indios realmente decepcionante.

Cuatro explicaciones del cristianismo índico.

Alguien ha querido explicar el hecho atribuyéndolo a una aceptación del cristianismo solamente externa por parte de los indígenas. Según Jimé-

---

[82] A este respecto, aunque refiriéndose solamente a México y a los primeros años de la evangelización, dice lo siguiente el Obispo de Tlaxcala, el dominico Fr. Julián Garcés: «Muchos de ellos, después de recibido el bautismo, piden que los bauticen, y en diciéndoles que no es lícito, responden: bien sabemos eso, pero por entonces no creíamos, o no entendimos las palabras del que nos bautizaba, y por eso pedimos segunda vez el bautismo» (Garcés, *Carta a Paulo III*, 1537, en García, *Documentos inéditos o muy raros*, XV, 252).

[83] Aunque restringiéndose a Yucatán, emiten esta misma opinión F. V. Scholes y R. L. Roys: «Conversión to Christianity, of a sort, apperars to have been quite sincere among the natives generally, and at first even among some of the priesthood» (Scholes-Roys, *Landa and the problem of idolatry*, 605).

nez Rueda, «el indio sólo podía captar la parte externa del culto, la plástica de las ceremonias, la música coral y de órgano, a la que se mezclaba, de vez en cuando, el sonido de las chirimías y atabales» [84]. Con él, pero refiriéndose al Perú, viene a concordar substancialmente Mariátegui: «los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo aborigen subsistía bajo el culto católico» [85].

Que los indios, como todos los hombres, sobre todo los de baja cultura, se dejaran impresionar por los aspectos externos del culto, aún más, que fuera esta faceta del cristianismo la más apta para ser comprendida por los indios, es una cosa perfectamente natural. Afirmar, empero, como lo hace Jiménez Rueda, que ella era la única que los indígenas podían comprender, es afirmar demasiado, casi afirmar que los indios carecían de capacidad para comprender lo que estuviera por encima de los sentidos. Por muy grosero que sea el entendimiento de un hombre, nunca puede llegar a tal extremo mientras conserve la capacidad de raciocinio.

Que los misioneros impusieran el culto, la liturgia, y lo acomodaran a la manera de ser de los indígenas, es cierto. Pero si sólo fué eso, como afirma Mariátegui, lo que les llevaron a los indios, pudieran haber ahorrado sus esfuerzos por cristianizarlos, porque realmente no merecía la pena. Cuanto hemos dicho a lo largo de los capítulos que preceden viene a demostrar que el esfuerzo de los misioneros consistió, como era razonable que consistiera, en infundirles algo más que las manifestaciones externas del cristianismo. Consistió sencillamente en infundirles el Evangelio, pues para eso fueron a Indias. Ahora bien, acabamos de demostrar cómo, de hecho, los indios acataron el cristianismo, es decir, el Evangelio, y no sólo en sus aspectos externos, sino en su integridad, pues la conversión interna y sincera no es precisamente más que eso. A no ser que Mariátegui considere incapaces a los misioneros para una tal infusión, lo que sería desconocer quiénes eran ellos o, si se quiere, tacharlos de venales en el manejo de una materia para ellos tan grave, de lo que, en general, creemos que nadie osaría tacharlos y menos a los españoles del siglo XVI. Podría darse que sea a los indios a quienes Mariátegui atribuya la incapacidad de penetrar más hondo en el cristianismo, es decir, de sobrepasar lo externo y penetrar en su contenido, lo que sería incurrir en la misma afirmación que Jiménez Rueda.

Por otra parte, el paganismo que quedó subsitente en el espíritu de los indios, a juicio de Mariátegui, no era tampoco más que un paganismo exterior. Con razón le pregunta Armas Medina: ¿qué quedó entonces en

---

[84] JIMÉNEZ RUEDA, *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, 2, 19.

[85] J. C. MARIATEGUI, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima 1928, 127. Véanse también las páginas 121 y 128.

el indio? [86]. En este supuesto, nada. Se trataría de un caso universal de ateísmo interno con manifestaciones religiosas externas.

Luis de Valcárcel difiere de Jiménez Rueda y de Mariátegui en que reconoce un contenido religioso en las prácticas cultuales índicas posteriores a la recepción del bautismo. Pero este contenido era, a su parecer, exclusivamente idolátrico, siendo cristianas sólo las apariencias [87]. Restringiéndose a los quechuas, George Kubler sostiene una opinión parecida a la de Valcárcel. Afirma que la religión primitiva de este pueblo subsistió como un íntegro sistema de creencias sobre la divinidad a lo largo de todo el siglo XVI, añadiendo que, como tal, predominó sobre el cristianismo, el cual no fué aceptado por los quechuas en sus dogmas esenciales hasta una fecha avanzada del siglo XVII [88]. En esta opinión, el cristianismo de este pueblo no era sino externo y accidental, permaneciendo los indios a lo largo de todo el siglo XVI realmente paganos.

La opinión de Valcárcel, con el que coincide substancialmente Kubler, ha sido ya refutada, a nuestro parecer válidamente, por Armas Medina [89]. Respecto de Kubler, habría que añadir que su juicio se apoya únicamente en el testimonio de Arriaga, es decir, se basa en una fuente del siglo XVII que no refleja necesariamente la situación de la centuria anterior, sino que es un grito de alarma ante el reciente descubrimiento de cultos idolátricos entre los quechuas, que muchos consideraban como inexistentes. No es a base de los descubrimientos de Arriaga como hay que juzgar el siglo XVI, sino que es este siglo la base para enjuiciar los descubrimientos.

Frente por frente de la posición adoptada por Valcárcel y Kubler está la mantenida por Constantino Bayle y Fernando de Armas Medina. Ambos explican los hechos negando que fueran generales las deficiencias que antes vimos en el cristianismo de los indios. Consideran a los nuevos convertidos, en frase de Armas Medina, «esencialmente cristianos», y a las deficiencias como que «no atañían a los principios fundamentales del cristianismo». Algo así como aun ahora sucede con las devociones y supersticiones populares en los países de cristiandad antigua [90].

---

[86] ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 595.

[87] L. E. VALCÁRCEL, *Ruta cultural del Perú*, México 1945, 184.

[88] G. KUBLER, *The Quechua in the colonial world*, en *Handbook of South American Indians*, Julian H. Steward, editor, II, Washington 1946, 396.

[89] ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 596-7.

[90] BAYLE, *El clero secular*, 240-256; ID., *Los clérigos y la extirpación de la idolatría entre los neófitos americanos*, en *Missionalia Hispanica*, 3 (1946) 66-8; ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 596-8. Bayle se refiere a los indios en general y sobrepasa los límites del siglo XVI. Armas Medina restringe su juicio a sola este centuria y dentro del ámbito del Perú.

Refiriéndose a Yucatán y al caso concreto del descubrimiento de las idolatrías por Diego de Landa, Scholes-Roys parecen también admitir que buena parte de los indios no habían idolatrado formalmente. Su pensamiento, no suficientemente claro,

Son plenamente sensatas las restricciones que ambos autores hacen al valor de los testimonios que desvalorizan los frutos de la conversión en esta segunda etapa. Pero creemos que estas restricciones se podían hacer de igual manera a los que hablan en favor de ellos. So pena, pues, de negar éstos, tenemos también que admitir aquéllos, con las salvedades que todos los testimonios procedentes de Indias por estos tiempos se deben aceptar. Por otra parte, la analogía establecida entre las supersticiones populares de nuestros países cristianos y los cultos idolátricos índicos no es convincente. El rebrote de la idolatría descrito en el capítulo VI de esta obra y las falsas concepciones dogmáticas y morales de que nos hablan Polo de Ondegardo (recogidas en el *Confessionario* de Lima) y otros autores son algo más que simples supersticiones. Aun prescindiendo de que no cabe punto de comparación entre las supersticiones de un pueblo que viene practicando el cristianismo desde hace largos siglos, que con frecuencia viene adoctrinado en él y que vive en un ambiente cristiano que le envuelve desde la niñez, y las de pueblos tan primitivos y de mentalidad rastrera como los de Indias, que acababan de salir del paganismo más abyecto: éstas son, por necesidad, más graves que aquéllas y de raíces mucho más profundas. Por último, si, como se nos dijo anteriormente, los indios no tenían fe en los misterios más básicos del cristianismo y, por otra parte, no cabe duda que tributaban culto a sus dioses, es decir, eran prácticamente politeístas, ¿dónde está lo «esencial» del cristianismo índico? Para ser «esencialmente cristiano» lo mínimo que se requiere es creer lo que pertenece a la esencia del cristianismo, y la concepción monoteística de la divinidad es ciertamente esencial a la religión cristiana.

En oposición a los que no ven en los indios más que una manifestación cristiana externa, o un cristianismo, en último término, idolátrico, y sobrepasando la concepción de aquellos otros para quienes los resabios de idolatría eran accidentales en el cristianismo de los indígenas, José Vasconcelos afirma que «tan necio es hablar de una supuesta perduración del culto de los ídolos por debajo de los ritos de la religión europea como suponer que los católicos franceses adoran en secreto las divinidades druídicas. El indio —añade—cambió su alma radical y voluntariamente» [91].

Aun prescindiendo de que un cambio tan radical como al que alude Vasconcelos es improbable en el siglo XVI de Indias, la comparación aducida

---

lo exponen en estos términos: «Most of the common people, however, were probably guilty of little more than mere posession of idols. Persons regarded as guilty of more serious offenses, had apparently buried copal before the idols or had performed sacrificial rites, such as the offering of birds and deer or acts of self-mortification» (SCHOLES-ROYS, *Landa and the problem of idolatry*, 59).

[91] J. VASCONCELOS, *El cisma permanente*, en *El Colegio Nacional a Alfonso Reyes (uno de sus miembros fundadores) en su cincuentenario de escritor*, México 1956, 210.

nos parece inadmisible. Si, como parece, Vasconcelos se refiere a los indios del siglo XVI y a los católicos franceses de la actualidad, debe tener en cuenta lo que acabamos de decir: no es lícita la comparación entre un pueblo primitivo surgido recientemente del paganismo y otro culto o civilizado de prolongada raigambre cristiana. Si la comparación la establece entre los indios del siglo XVI y los franceses recién convertidos del paganismo (lo cual no parece), la comparación tampoco la juzgamos válida, puesto que sobre los segundos carecemos de datos al respecto. Por otra parte, cuanto dejamos expuesto en el capítulo XI de esta obra y, sobre todo, en el tercer párrafo del VI, demuestra que hay fundamento suficiente para hablar de cultos idolátricos entre los indios latentes bajo la capa del cristianismo.

La «religión yuxtapuesta».

Dando por descontada, en contra de la opinión de Vasconcelos, la práctica simultánea del cristianismo y del paganismo por los indios de esta segunda etapa, nosotros consideramos el hecho más grave de lo que nos lo presentan Bayle y Armas Medina, con un contenido religioso que no admiten Jiménez Rueda ni Mariátegui, pero no exclusivamente idolátrico, como lo hacen Valcárcel y Kubler.

Si los indios, aun después de bautizados, seguían tributando culto a sus dioses, mientras no se demuestre lo contrario (y los autores citados hemos visto que no lo demuestran), es de suponer que este culto revestía las dos características que integran toda forma cultual: una manifestación externa (ritos, ceremonias, solemnidades) de lo que se acepta internamente (fe en aquello que se adora y voluntad de rendirle homenaje). Constando, pues, con toda certeza, que los indios, por una parte, daban culto a sus dioses y por otra se lo tributaban al de los cristianos, debemos admitir que tanto una forma cultual como la otra llevaban en sí un contenido religioso. En otras palabras, los actos religiosos de los indios no eran externamente cristianos e internamente idolátricos, o viceversa. Cuando practicaban la idolatría, tanto externa como internamente ejecutaban un acto religioso pagano, así como cuando asistían a Misa, se confesaban, recibían la Eucaristía, etc., tanto externa como internamente realizaban actos religiosos del cristianismo. Se trata, por lo tanto, de lo que, a nuestro parecer impropiamente, se ha dado en designar con el nombre de religión mixta o de mestizaje religioso, a no ser que con estos términos no se intente significar un sistema elaborado de creencias y prácticas religiosas, sino simplemente una coexistencia de dos religiones *yuxtapuestas*, por medio de las cuales los indios intentaban compaginar el cristianismo con el paganismo, practicando en ocasiones el uno sin dificultad para practicar en otras ocasiones

el otro. Los indios quisieron cumplir al mismo tiempo con dos religiones opuestas: ser cristianos, pero sin dejar por ello de ser paganos [92].

Este intento de compaginación creemos que era igualmente sincero en cada una de ambas manifestaciones cultuales. Es decir, con igual sinceridad se entregaban los indios en un momento dado a la práctica de los actos religiosos del cristianismo que a continuación lo hacían al ejercicio de los ritos idolátricos.

La distinción más importante de estas dos formas diversas de culto nosotros la colocaríamos en que en la práctica de la idolatría predominaba el temor, mientras que en la del cristianismo lo hacía la convicción, sin que ni uno ni otro motivo estuviera totalmente ausente en la práctica religiosa opuesta. Explicándonos más, los indios aceptaban los dogmas de la religión cristiana y se entregaban a la práctica de la misma movidos por una cualquiera de las razones (o simultáneamente por todas) que en los capítulos precedentes hemos venido exponiendo. Pero nunca debemos olvidar este hecho: el índico, como todo pueblo primitivo y aun como todo pueblo pagano, era eminentemente supersticioso. La aceptación del cristianismo no le borraba ese temor, mejor dicho, ese miedo de los dioses en el que había sido educado. Era, pues, menester practicar el cristianismo, pero se hacía también necesario aplacar a los dioses, cuya sombra amenazadora nunca acababa de disiparse por completo [93].

---

[92] Inicialmente, la llamada teoría de la «religión mixta» intentaba explicar el sincretismo religioso de los indios de hoy a base de lo realizado u observado en los indios de antaño. (Véase sobre ella RICARD, *La conquista espiritual*, 476-485). Al usar aquí los términos de religión mixta, mestizaje religioso, sincretismo religioso, o religión yuxtapuesta, prescindimos totalmente del estado en que puedan encontrarse hoy los indios respecto del cristianismo. Nuestros juicios o nuestras observaciones se restringen exclusivamente a los indígenas americanos del siglo XVI, sin referencia de ninguna clase a los actuales.

[93] He aquí un ejemplo concreto de lo que sucedía. El indio Jerónimo Conchuhuaman, desde el momento en que se convirtió al cristianismo había despreciado siempre las huacas. Estuvo tentado muchas veces de volver a tributarles culto, pero siempre superó la crisis. Encontrándose en el trance de la muerte volvió a ser tentado, y fué entonces precisamente cuando no se sintió con fuerzas para resistir a la tentación y terminó cayendo en la idolatría (AVILA, *De priscorum huarochiriensium*, 381). De idolatrar, lo más natural hubiera sido hacerlo cuando se encontraba fuera del peligro de muerte, y, sin embargo, no obstante la gravedad del momento para un cristiano, este indio reaccionó de manera contraria. Se observa en él una lucha a lo largo de toda su vida de cristiano por no volver a la idolatría, lucha en la que terminó siendo vencido porque juzgó que a la hora de la muerte todas las precauciones eran pocas. Al Dios de los cristianos lo tenía ganado porque practicaba su religión; pero, por si acaso, era menester también asegurarse la benevolencia de los ídolos tributándoles culto aunque sólo fuera a última hora. El caso es tanto más sintomático cuanto que parece tratarse de un indio verdaderamente ejemplar y sinceramente cristiano.

Según Las Casas, el terror a los ídolos existía ya entre los paganos de Chiapa con anterioridad a la predicación del cristianismo. Los habitantes de esa región, al decir

Este desdoblamiento religioso es lo que nos describen Quiroga y Acosta, al decirnos el primero que los indios habían hecho «un nuevo camino para el cielo», y el segundo, que al mismo tiempo que adoraban a Dios, adoraban también a los ídolos [94]. Al desdoblamiento nosotros lo designaríamos con el nombre de *religión yuxtapuesta* o *yuxtaposicionismo religioso*, porque opinamos que de estas dos formas de religión nunca llegaron los indios a formar un único sistema religioso. Eran dos religiones yuxtapuestas que existían codeándose la una con la otra, pero sin que terminaran fundiéndose en una sola religión. Necesariamente una se dejó resentir de las influencias de la otra [95]. Influencia, a nuestro parecer, solamente externa, ya que no llegaron a formar un único sistema religioso elaborado teóricamente a base de elementos tomados de entrambas. Los indios no eran los más capaces para una elaboración de esta clase, la cual, por otra parte, hubiera sido imposible, dado el antagonismo existente entre ambas religiones.

---

del dominico, creían en un solo Dios, pero no por ello dejaban de adorar a los ídolos. Esto último lo consideraban como pecado, pero se excusaban en confesión personal al Dios en el que creían que si adoraban a los ídolos era por el temor del demonio y llevados del ejemplo de sus antepasados (Las Casas, *Apologética historia*, 464-5.

[94] Quiroga, *Coloquios de la verdad*, 114; Acosta, *De procuranda*, 185-6.

[95] He aquí algunos ejemplos de ambas clases de influencias, de la del cristianismo en el paganismo y viceversa. Los testigos que depusieron en el proceso llevado a cabo en Guatemala por Fr. Diego de Landa declararon que, al practicar sus sacrificios a los ídolos paganos, los hechiceros crucificaban muchachos diciendo: «Mueran estos muchachos puestos en la cruz, como murió Jesucristo, el cual dicen que era Nuestro Señor, mas no sabemos nosotros si lo era» (*Proceso contra los indios idólatras de Sotuta, Kanchunup, Mopila, Sahcaba, Yaxcaba, Usil y Tibolón*, agosto de 1562, en Scholes-Adams, *Diego Quijada*, I, 78). Estos mismos testigos declararon que los sacrificios se hacían en la iglesia, en el cementerio, delante de las cruces y, sobre todo, que quemaban cruces en ellos (*Ibid.*, 71-129). Puede verse también esta influencia en el hecho de que cierto hechicero del Perú, en los alrededores del Cuzco, degollaba un carnero «en nombre» de la enferma que lo consultaba (*Hist. Gral. de la Compañía de Jesús en el Perú*, II, 91), o en el de aquel otro que antes de ofrecer sacrificios a los ídolos persuadía a sus secuaces que se lavaran en la confluencia de dos ríos cercanos porque con este lavatorio se les perdonarían los pecados (*Ibid.*, II, 116). A fines de la centuria indios educados entre españoles se hicieron pasar entre los guaraníes por superhombres, llamándose unos papas y otros Jesucristo. Hubo quienes se hicieron pasar por ángeles o por almas resucitadas. Hasta construyeron cierta especie de monasterios de monjas «quibus abutuntur», nos dice el misionero que proporciona estos datos (Barzana, *Carta al P. Juan Sebastián*, Asunción 8 de setiembre de 1594, en *Relaciones geográficas*, III, Apéndice, p. LXIV-V). La influencia del paganismo en los ritos cristianos puede observarse en algunas costumbres que, al decir del segundo Concilio de Lima, conservaban los indios del Perú en relación con los difuntos. Cuando se enterraba a uno de sus familiares, con sepultura cristiana por supuesto, los deudos del difunto colocaban en el sepulcro, junto al cuerpo del finado, alimentos, bebidas y vestidos, con el fin de que después de la muerte le pudieran servir de utilidad (Mateos, *Segundo Concilio de Lima*, en *Missionalia Hispanica*, 7 (1950) 594, 597). El día de todos los difuntos los indios, aprovechándose de una costumbre cristiana semejante, ofrecían a los suyos alimentos cocidos, asados o preparados de cualquiera otra manera, seleccionando aquellos que, durante la vida, habían sido los preferidos por el muerto (*Ibid.*, 598).

Interpretando de esta manera los hechos, y a base del principio establecido al fin del capítulo anterior, según el cual es menester aceptar como veraces tanto los testimonios que nos hablan a favor del cristianismo índico como los que nos hablan en contra, creemos que es la única manera de soslayar las contradicciones de ambas clases de testimonios. Quienes nos afirman que los indios acudían a Misa con toda diligencia, que se confesaban con fervor, que recibían devotamente la Eucaristía, etc., etc., dicen verdad: se trata de la práctica del cristianismo. Pero también es cierto que momentos después parecían haberlo olvidado todo: se trata de la práctica del paganismo. Esto último daba pie para pensar que lo primero no era sino una ficción, o que los indios realmente no eran cristianos sino en las apariencias. En último término, así era en realidad si el comportamiento de los indígenas se enfocaba desde el punto de vista de los misioneros, o si se querían extraer todas las consecuencias que entraña la aceptación del cristianismo en su calidad de religión dogmáticamente exclusivista. Pero los indios veían las cosas desde otro ángulo de visión. Ellos practicaban ambos cultos con igual sinceridad, sólo que distribuídos proporcionalmente entre el Dios de los cristianos y los ídolos paganos. Y como el cristianismo para ser tal debe ser un cristianismo integral, de aquí que la mayor parte de los contemporáneos, ante el contrapeso de la práctica de la idolatría, enfocaran la cristiandad de los indígenas de una manera peyorativa.

Podría objetarse que todo esto no es sino un absurdo. Para nuestra manera de concebir la religión realmente es así; pero no podemos enjuiciar la de los indios con nuestra mentalidad. Sabemos el alto concepto que los indígenas tenían de sus dioses, y, sin embargo, los doce apóstoles franciscanos de México nos dicen que cuando se encontraban airados o afligidos los llamaban «putos, bellacos, engañadores, viejas arrugadas». ¿Cómo se compaginan estos apelativos, nacidos en un momento de sinceridad, con las altas cualidades que les atribuían a sus deidades? Polo de Ondegardo nos refiere explícitamente que los indios afirmaban poderse muy bien adorar a Jesucristo y al diablo simultáneamente, puesto que ambos «estaban ya hermanados». El más ignorante o el más supersticioso de nuestros cristianos actuales, o si se quiere, cualquiera que tenga la más mínima noción de lo que se trata (y los indios no cabe duda de que la tenían), ¿sería capaz de llegar a este extremo conservándose plenamente normal? Por si el testimonio de Polo pudiera parecer sospechoso, tenemos otros plenamente dignos de crédito, según los cuales ciertos hechiceros decían a los indios que ciertamente había que adorar a Cristo o seguir las enseñanzas de los misioneros, pero que no por eso había que dejar de tributar culto a los dioses [96]. Es la forma más clara de yuxtaposicionismo religioso. Una com-

[96] Polo de Ondegardo, *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su gentilidad*, en *Informaciones*, I, 201-2 (véase también

paginación de dos cosas que nosotros las consideramos opuestas, pero que los indios no las veían así. Como no es tampoco contradictorio para ciertas tribus primitivas de hoy tributar culto simultáneamente a Dios y a los demonios, aun reconociendo que se trata de dos seres enemigos.

III.—¿Un fracaso el fruto de los métodos?

Interpretada de esta manera la situación religiosa de los indios en la etapa que siguió a los primeros años de la conversión, ¿debemos considerar como un fracaso el fruto recogido entre los mismos?

Suscribimos de buen grado la frase que los religiosos de Nueva España pronunciaron a mediados de la centuria refiriéndose a sus trabajos pastorales: «los ministros, ayudados de la gracia divina, han hecho más que hombres» [97]. Estamos también de acuerdo en admitir, como lo hace Acosta, que no todo en los frutos era desechable. Siempre quedaba algún porcentaje de indios, muchos miles a juicio del jesuíta, que eran buenos cristianos [98]. Añadimos incluso que, no obstante todos los defectos del cristianismo indígena, la situación religiosa de los indios durante esta etapa, espiritualmente hablando, era muy superior a la de los tiempos del paganismo puro. Pero no cabe duda tampoco de que los misioneros no consiguieron plenamente sus objetivos desde el momento en que los indios fallaron en la práctica del cristianismo. Porque, lógicamente, los misioneros no pretendían sólo convertir a los infieles, sino también obtener que éstos pensaran y vivieran luego como cristianos.

---

el *Confessionario para los curas de indios*, 5v); *Proceso contra los indios idólatras de Sotuta, Kanchunup, Mopila, Sahcaba, Yaxcaba, Usil y Tibolón*, agosto de 1562, en Scholes-Adams, *Diego Quijada*, I, 121.

Wigberto Jiménez Moreno ha sospechado con relación a los aztecas y otros pueblos que no especifica que los indios no consideraban como pecado sino aquello que iba contra la colectividad (el adulterio, la borrachera), pero no lo que solamente dañara al individuo (Jiménez Moreno, *The Indians and the Christianity*, en *The Americas*, 14 (1958) 414). En este supuesto, la mayor parte de los actos religiosos, y entre ellos la idolatría, podrían considerarse sólo como actos que atañían al individuo exclusivamente, y, por lo tanto, como lícitos en la mentalidad de los indígenas, sobre todo si al mismo tiempo practicaban lo que prescribía el cristianismo. De ser exacta la sospecha de Jiménez Moreno, la existencia de esta mentalidad entre los indios contribuiría notablemente a explicar su sincretismo religioso, aun cuando bajo el aspecto de la moral no lo justificara una vez recibido el bautismo y la instrucción necesaria. Con todo, de ser verdad lo que afirma Las Casas respecto de Chiapa (nota 93), la teoría de Jiménez Moreno carece de fundamento, al menos en lo que a estos indios se refiere.

[97] *Respuesta que los religiosos de las tres Ordenes de la Nueva España dieron en el año de 1557 siendo preguntados por S. M.*, México 20 de enero de 1557, en García Icazbalceta, *Nueva colección*, IV, 3.

[98] Acosta, *De procuranda*, 189. Véase también la página 202.

Bajo cierto aspecto, este fallo podría achacarse a los métodos de cristianización. Podría decirse, en efecto, que si los indios, una vez convertidos, no respondieron plenamente a su nueva condición de cristianos, es porque el cristianismo no penetró en ellos de tal modo que expulsara cuanto se oponía a él. Visto el problema de esta manera absoluta y teórica, habría que concluir en que el fruto de los métodos fué, en efecto, un fracaso, o si se quiere, un triunfo a medias.

Pero creemos que esto sería adoptar una posición extrema. Para responder al problema hay que distinguir en los métodos las dos clases de frutos a cuya consecución iban dirigidos. El fruto primero y más inmediato era la conversión de los indios al cristianismo. El segundo, consecuencia y coronamiento del anterior, era la vivencia en todos los aspectos de la nueva religión cristiana. Desde el momento en que, según opinamos nosotros e intentamos demostrarlo anteriormente, los misioneros consiguieron que los indios se convirtieran interior y sinceramente al cristianismo, los métodos que para ello pusieron en práctica produjeron realmente el primero y más inmediato de los frutos. Pero la segunda clase de éstos ya no dependía exclusivamente de los métodos de cristianización. La vivencia del cristianismo suponía la previa conversión a él, estaba en relación con el grado de sinceridad que hubiera intervenido en la misma, pero dependía, más que nada, de la cura espiritual que en lo sucesivo se tuviese de los nuevos cristianos.

Enfocadas así las cosas, los fallos del cristianismo índico a lo largo del siglo XVI habría que atribuirlos a los métodos de cristianización si la cura pastoral fué como debía ser. Por el contrario, hay que eximirlos de responsabilidad para hacer recaer ésta en los métodos de cura pastoral si, habiendo conseguido aquéllos su primer objetivo, la cura pastoral fué deficiente.

Esto último es lo que creemos haber sucedido, aunque reconocemos la intervención de otros factores por la cual ni la misma deficiencia en la cura pastoral es totalmente responsable de lo que sucedió. A determinadas faltas en el cultivo espiritual de los nuevos cristianos se unieron poderosas circunstancias por parte de los indios que concurrieron a hacerlos abocar en lo que hemos llamado «religión yuxtapuesta».

La situación religiosa por parte de los indios.

Una vez convertidos, los indios se encontraron en una posición difícil de sostener por largo tiempo.

La aceptación sincera y rápida del cristianismo por parte de los indígenas sicológicamente encuentra la explicación en una de sus cualidades anímicas que a la larga terminaría operando en contra de ella. En el capítulo II de esta obra los misioneros nos presentaron a los indios como poseedores de una cualidad que se prestaba como ninguna para aceptar

de momento lo que ellos les predicaban, pero que era apta asimismo para, al momento siguiente, pasarse al extremo opuesto. Nos referimos a la volubilidad de los indígenas. Esa falta de firmeza que aun hoy se puede observar en ellos, por la que no sólo no perseveran en lo comenzado, sino que con la misma facilidad que se adhieren ahora a una cosa abrazan poco después la contraria. Los misioneros los definieron como «noveleros», amigos de novedades. Mientras el cristianismo entrañara para ellos novedad no había problema; la dificultad surgía cuando pasara a ser una cosa trillada, y esto sucedió en la segunda etapa a que nos venimos refiriendo. Debido a que eran volubles, afirmaba Acosta, creían fácilmente; pero como esta fe no tenía raíces, fácilmente también dejaban de creer [99].

Debemos, además, tener en cuenta este otro factor. Aun cuando la conversión de los indios fuera sincera, como hemos visto que lo fué, es conveniente no olvidar que aquí nos encontramos no con un número más o menos elevado de personas, sino con todo un pueblo que ingresó en bloque en el cristianismo. Si se nos permite la expresión, no fueron tanto los indios como tales, sino la sociedad índica la que se convirtió. A una sociedad no se le puede exigir desde el primer momento, ni aun en el transcurso de un buen porcentaje de años, el cambio de conducta que podría esperarse de determinadas personas particulares por muy numerosas que éstas sean.

Por otra parte, la conversión, aunque sincera, no podía ser desde el primer momento perfecta ni definitvamente sólida. Sería injusto exigir a los indios una aceptación tan lúcida y firme de la fe como la que cabría esperarse de otro convertido cualquiera, excepto del indio, aunque sólo fuera medianamente culto, o procediera de un ambiente social menos corrompido que el de Indias con anterioridad a la penetración del Evangelio en ellas. Ya lo dijo Pérez de Ribas: los indios «nacieron y se criaron en medio de espesas tinieblas de ignorancia de lo divino y humano; no sabían que hubiera gentes políticas y sabias en el mundo, ni Señor que lo hubiese criado; y aun después que les llega la luz de la doctrina, esa la oyen a un Padre que ven en sus tierras pobre, desconocido y como caído de las nubes. Pues cuando esta gente falte y quebrante algún precepto divino o de la

---

[99] Acosta, *De procuranda*, 275. Véase también *Relación de los primeros agustinos del Perú*, en CDIA, III, 17.

El dominico Miguel de Arcos dice que la causa de las deficiencias del cristianismo índico habría que atribuirla a la inconstancia de los indígenas cuando se hubiera hecho con los mismos «todo lo que la ley de gracia requiere, que es tratarlos con amor y caridad, no robarlos, ni matarlos, ni sujetarlos como esclavos, ni quitarles las mujeres e hijos, etc.» Ahora bien, como esta condición estuvo muy lejos de cumplirse, no se deben achacar las deficiencias «a su inconstancia, que no hay por qué demandemos constancia a gente mal y poco entendida y muy peor tratada» (M. de Arcos, *Parecer mío sobre un tratado de la guerra que se puede hacer a los indios* (hacia 1551), en Hanke, *Cuerpo de documentos*, 4).

Iglesia que se les predica, ¿cuánta mayor razón hay para decir que no saben lo que hacen?» [100]. Teniendo en cuenta el estado de barbarie del que procedían, no es poco, dice Acosta, cualquier grado de humanidad o de cristiandad que se pudiera inocular en ellos [101]. Con el agravante de que se trataba de permanecer en una religión algunos de cuyos dogmas doctrinalmente no se acomodaban a la manera de ser del indígena. La mentalidad materialística de éste no estaba hecha para las metafísicas del catolicismo. «Y de que no hayan recibido interiormente las cosas de nuestra fe—le escribía al Consejo de Indias el jesuíta Bartolomé Hernández—parece que no es de maravillar, porque son tan altas como V. S. sabe, y ellos son muy carnales, terrestres y de muy poca capacidad» [102].

---

[100] PÉREZ DE RIBAS, *Historia de los triunfos*, 426.

[101] ACOSTA, *De procuranda*, 169-170.

[102] HERNÁNDEZ, *Carta al Consejo de Indias*, Lima 19 de abril de 1572, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 600.

Respecto de este particular, Acosta nos informa de la doble corriente de opinión que se mantenía en su tiempo. Algunos atribuían la causa de las defecciones de los indios a la rudeza de los mismos, diciendo que eran «torpes, estúpidos, unos troncos que fuera de su maíz y su chuño no son capaces de entender nada, y para conocer las cosas celestiales y del espíritu totalmente incapaces». Los tales juzgaban una lastimosa pérdida de tiempo el entretenerse a imbuirlos en el cristianismo (ACOSTA, *De procuranda*, 391). Otros sostenían prácticamente lo mismo, pero se fundamentaban en una razón de matiz algún tanto distinto. Estos concedían que los indios eran ingeniosos y no estaban privados de cierto grado de inteligencia, pero al mismo tiempo «eran inclinados al mal y enemigos de todo bien». Estas tendencias morales al vicio los hacían aparecer «ignorantes y estúpidos», y ellas eran las que los conducían a cansarse de la nueva religión y a mostrarse refractarios hacia la misma. Era ésta una opinión sostenida por «varones píos y religiosos y nada dados al ocio», además de experimentados (*Ibid.*, 395). Acosta rechaza de plano ambas posiciones y adopta una tercera tan extrema como las que refuta. La primera la tacha de falsa, argumentando que si los indios no sabían nada de la fe era porque ésta se les enseñaba mal (*Ibid.*, 394). De hecho, añade en otra parte, si el Evangelio se les hubiera predicado como debía, la situación hubiera sido muy otra, como lo demostraba el hecho de que, aun a pesar de las deficiencias del apostolado, muchos, no obstante, se convertían, y cuando encontraban un buen misionero los frutos que producían eran muy buenos (*Ibid.*, 202-3). La opinión de los segundos era, a su parecer, igualmente falsa. Los indios no habían dejado de recibir el Evangelio porque eran malas sus costumbres, sino que sus costumbres eran malas porque no habían recibido el Evangelio (*Ibid.*, 396). El jesuíta termina exponiendo su opinión eximiendo de toda culpa a los indios. «Quede, pues, firmemente establecido, sin la menor duda, que es culpa de los ministros, por su negligencia o malicia, que los indios, en su mayor parte, no se hayan revestido ya de Cristo» (*Ibid.*, 400). Algunos misioneros, aunque muy raros, añade, han podido constatar esto por propia experiencia (*Ibid.*, 188). (Las citas literales de Acosta están tomadas de la versión castellana publicada por el P. F. Mateos. Las páginas remiten a la edición de 1589 del *De Procuranda*, con cuyo texto hemos confrontado aquéllas).

Los franciscanos de Nueva España, o mejor, Jerónimo de Mendieta en nombre de los mismos, afirmaban también que «no hay razón para echarles a ellos [los indios] la culpa» (*El memorial de arriba para S. S. en favor de los naturales que se envió al P. Fr. Diego de Valadés*, en GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección*, IV, 256).

La dificultad para mantenerse en la posición abrazada al convertirse aumentaba de punto al encontrarse los indios en contacto diario con muchas cosas que, anteriormente a su conversión, habían sido objeto de culto. Los montes, los ríos, los árboles, las piedras, los animales, en una palabra, cuanto había sido objeto de su animismo, eran otras tantas cosas que aunque los misioneros les predicaran en contra de ellas no podían remover de ante sus ojos. Esto necesariamente constituía para los indígenas una continua tentación.

A agravar ésta venía la acción desarrollada por los hechiceros, a quienes ya hemos visto con cuánta diligencia y constancia trabajaban a los indios. El influjo de los caciques malos cristianos tampoco debe dejarse al margen.

La posición, pues, de los nuevos cristianos era inicialmente endeble, y esta endeblez nacía conjunta y necesariamente tanto del carácter del indio, si se le considera de una manera aislada, como si se le enfoca en relación con las características del nuevo sistema religioso que habían abrazado. Sin embargo, esta difícil situación inicial para perseverar en la nueva religión, absolutamente hablando, se hubiera podido superar. No compartimos la opinión de aquellos que como Polo de Ondegardo, Torquemada y Villagómez entre los antiguos, y el P. Bayle entre los contemporáneos, consideran la vuelta de los indios a la idolatría como un hecho que se ha venido repitiendo en todas las nuevas conversiones de pueblos, y aun en España misma, en los comienzos respectivos de su cristianismo [103]. Lo único que esto explica es que no se podía aspirar en Indias, ya desde un principio, a que todos sus habitantes de la noche a la mañana se convirtieran en cristianos intachables. Pero la gravedad y universalidad de la vuelta de los indios a la idolatría, junto con la persistencia en ella, creemos que rebasa la comparación con ese hecho que, por otra parte, es cierto.

Lo que sucedió en Indias fué que la inicial endeblez religiosa de los indígenas en lugar de haber sido reforzada en el trascurso de los años posteriores á la conversión, fué, por el contrario, permitiéndose que paulatinamente se acentuara cada vez más. Una vez convertidos, a los indios no se les proveyó del cultivo pastoral necesario. Endebles en sí mismos, por otra parte trabajados con persistencia por los hechiceros, y simultáneamente no atendidos como lo necesitaban por los religiosos, su evolución hacia la idolatría primitiva era una cosa en la que casi irremediablemente tenían que abocar.

---

[103] Polo de Ondegardo, *De la orden que los indios tenían de dividir los tributos y distribuirlos entre sí*, 26 de junio de 1571, en *Informaciones*, I, 180; Villagómez, *Exhortaciones e instrucción*, 31-2; Torquemada, *Monarquía indiana*, III, 38; Bayle, *Los clérigos y la extirpación de la idolatría*, en *Missionalia Hispanica*, 3 (1946) 68-9; id., *El clero secular*, 244.

La situación religiosa por parte de los misioneros.

Hubo en esta falta de cultivo culpa, a veces, de los misioneros. Pero en ocasiones la culpa no fué suya.

Los misioneros están exentos de toda recriminación si se veían imposibilitados para atender espiritualmente a muchos indios que, a veces por capricho, en ocasiones para eludir el yugo de los españoles, se trasladaban de un lugar a otro y que, faltos de control, esquivaban voluntariamente la doctrina [104].

No fué tampoco culpa suya el que, debido a los excesivos trabajos que les imponían los encomenderos, los indios no se encontrasen en disposición de asistir a las instrucciones religiosas, «cuando aun para ver de buscar sus mantenimientos les faltaba tiempo» [105].

Las dimensiones del campo misional.

El factor, sin embargo, que influyó definitivamente en la falta de cultivo fué la inmensidad del campo que había que cultivar en relación con el escaso número de misioneros. Es ésta, con todo, una cuestión en la que los testimonios de los contemporáneos se prestan a describirnos una realidad que, si no se examina antes cuidadosamente la procedencia de dichos testimonios, se corre el peligro de aceptar por verdadero un estado de cosas que distaba mucho de ser tal. En esta cuestión entraba de lleno la controversia sobre la posesión de las doctrinas. Si el autor del testimonio se oponía a que se entregaran éstas a los clérigos, recalcaba la suficiencia numérica de los religiosos para concluir que no se necesitaba la ayuda del clero secular. En sentido opuesto escribían quienes eran partidarios de privar a los religiosos de las mismas.

He aquí dos ejemplos concretos. Dirigiéndose al Emperador, los Provinciales de las tres Ordenes misioneras de Nueva España le comunicaban en 1559 que de las actas de los Capítulos Provinciales resultaba ser éste el personal de dicha región: los dominicos tenían cuarenta casas, con doscientos diez religiosos; los franciscanos ochenta casas con tres cientos ochenta religiosos y los agustinos cuarenta casas con doscientos doce religiosos. La conclusión que inmediatamente dedujeron fué que no estaban

---

[104] LÓPEZ, *Ordenaciones para Yucatán* (1552-3), en LANDA, *Relación de Yucatán*, 336; LÓPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucatán*, 294; GÓMEZ DE CERVANTES, *La vida económica*, 82; Véase también J. DE ZÁRATE, O. S. A., Obispo de Oaxaca, *Carta a S. M.*, México 30 de mayo de 1544, en CDIA, VII, 544.

[105] GANTE, *Carta al Emperador*, México 15 de febrero de 1552, en *Cartas de Indias*, 93; F. DE MAYORGA, *Carta al Presidente de la Audiencia de México*, Xuchimilcaltzingo 12 de octubre de 1553, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 48; L. DE BIENVENIDA, O. F. M., *Carta al príncipe D. Felipe*, Yucatán 10 de febrero de 1548, en *Cartas de Indias*, 79.

en lo cierto los Obispos al decir que escaseaban los misioneros y era por lo tanto necesario dar entrada a los clérigos en las doctrinas [106]. Los firmantes de la carta añaden a continuación que, dado ese número de conventos y de personal, la Nueva España era la parcela mejor atendida de todas las Indias. Sin duda alguna esto último era cierto, pero no obstante ello, esos mismos religiosos confiesan que el personal misionero, a juicio de los Obispos, era insuficiente. De hecho, cuatro años antes, es decir, en 1556, el Arzobispo Montúfar atribuía las gravísimas deficiencias que observaba en el cristianismo de los indios a la falta de los misioneros necesarios [107]. Probablemente también en este testimonio había su parte de verdad, pero ésta se hace sospechosa desde el momento en que el Arzobispo llega a esta conclusión con el fin de demostrar su tesis de que era menester entregar las doctrinas a los clérigos.

En atención a la ausencia de imparcialidad en los testimonios que, de una manera general, se lamentan de la escasez de personal misionero, aquí vamos a prescindir de los mismos y a atenernos solamente a los datos que nos revelan las cifras.

Permitiéndonos una excepción, constatemos por lo pronto que en Roma se tenía, al parecer, la impresión de que el campo misional era excesivamente vasto en relación con los misioneros. Así parece desprenderse de uno de los consejos que S. Francisco de Borja le dió el P. Jerónimo Ruiz del Portillo cuando en 1567 lo enviaba a misionar al Perú. En él le ponía en guardia contra la tentación de dedicarse a bautizar demasiados indios, con el peligro de que luego no se les pudiera atender de una manera debida. Y añade textualmente: «antes vayan ganando poco a poco y fortificando lo ganado, que la intención de Su Santidad, como a nosotros lo ha dicho, es que no se bauticen más de los que se puedan sostener en la fe» [108]. ¿No hay aquí una velada alusión a que los misioneros que precedieron a los jesuítas en la empresa misional de Indias roturaron un campo que luego no pudieron cultivar?

Haciendo un balance general de los misioneros que en el siglo XVI pasaron a Indias, Schäfer nos ofrece las siguientes cifras: 2.200 franciscanos, 1.670 dominicos, 470 agustinos, 300 mercedarios y 350 jesuítas. En total,

---

[106] *Carta a S. M. de los Provinciales de las Ordenes de Santo Domingo, S. Francisco y S. Agustín*, Tlaxcala 1 de mayo de 1559, en *Cartas de Indias*, 141-2.

[107] *Relación del Arzobispo de México al Real Consejo de Indias*, México 15 de mayo de 1556, en CDIA, IV, 501.

[108] S. Francisco de Borja, *Carta al P. Jerónimo Ruiz del Portillo*, marzo de 1567, en *Monumento Peruana*, I, 122. Véase un comentario sobre esta advertencia en Zubillaga, *Métodos misionales de S. Francisco de Borja*, en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 12 (1943) 71-4. En la página 61 se transcribe también esta advertencia literalmente.

unos 5.000 religiosos, es decir, unos 110 por año [109]. Teniendo en cuenta que el balance arrojado por Schäfer se refiere al total de misioneros llegados a Indias a lo largo de todo el siglo XVI, su cómputo resulta algún tanto escaso comparado con el que presenta Aspurz, quien calcula un total de 5.600 misioneros trabajando activamente en 1601: 2.000 franciscanos, 900 dominicos, 250 mercedarios, 1.200 agustinos, 540 jesuítas, 150 carmelitas y 600 sacerdotes del clero secular [110]. La cifra es muy respetable, pero teniendo en cuenta que no todos estos religiosos eran sacerdotes, que no todos los sacerdotes estaban entregados al ministerio pastoral entre los indios, y considerando además que los indígenas vivían diseminados en inmensos territorios, muchas veces de difícil acceso, este número resulta realmente insuficiente para atender de la manera debida al total de los nuevos convertidos. Refiriéndose a la Nueva España, Robert Ricard hace una aguda observación aplicable a todas las Indias. La insuficiencia numérica del personal misionero se agravaba con el mal reparto de los religiosos. Estos tendían a multiplicarse en regiones aptas para desarrollar con facilidad el apostolado, dejando algún tanto descuidadas las otras regiones que ofrecían serios obstáculos a la evangelización. Como, por otra parte, la Orden religiosa ejercía una especie de monopolio sobre el campo confiado a sus cuidados o del que ella previamente se había apoderado, esta mala distribución de los misioneros era difícil de subsanarla porque los religiosos de esa Orden determinada no permitían la entrada de los de otra en su parcela [111].

Aplicando estas observaciones de orden general a casos particulares veamos algunos hechos concretos.

En 1565 las doctrinas de Michoacán presentaban el siguiente esquema:

DOCTRINA	NÚMERO DE MISIONEROS	ESTANCIAS	DISTANCIAS
Tuizonza	2 ó 3 franciscanos	9	
Erongaricaro	2 »	5	
Ario	1 clérigo	2	
Chocándiro	1 »	4	
Cuiseo	Más de 3 agustinos	12	
Cirosto	1 clérigo	18	
Toricato	1 »	22	Más de 20 leguas [112]

[109] SCHAFER, *El Consejo Real y Supremo de las Indias*, II, 227 y nota 139.

[110] L. DE ASPURZ, O. F. M. Cap., *Magnitud del esfuerzo misionero de España*, en *Missionalia Hispanica*, 3 (1946) 172.

[111] RICARD, *La conquista espiritual*, 181.

[112] *Los pueblos donde provee el Obispo de Mechoacán y el distrito que tiene y otras cosas tocantes a su Obispado*, Michoacán 9 de setiembre de 1565, en GARCÍA PIMENTEL, *Documentos históricos de México*, II, 33-9.

El obispado de Oaxaca, en la segunda mitad de la centuria ofrecía este panorama:

DOCTRINA	NÚMERO DE MISIONEROS	NÚM. DE INDIOS
Guaxaca	35-40 dominicos	1.200
Cuylapa	5-6 »	5.000
Xalapa	2 »	1.700
Yanhuitlan	8 »	7.000
Guaspaltepec	1 clérigo	600
Guatinicamaues	1 »	1.500
Tutupec (provincia)	1 »	3.200
Guatulco	1 »	550 [113]

La situación del Obispado de Tlaxcala, era la siguiente:

DOCTRINA	NÚMERO DE MISIONEROS	NÚMERO DE INDIOS	ESTANCIAS	DISTANCIAS
Tepexuxuma ...	1 clérigo	800	4	1-½ leguas
Olinalá	1 »	2.100	8	2½-6 »
Tlapa	Agustinos			25 »
Tixtla	1 clérigo	901	30	2-10 » [114]

Yucatán, concordando dos estadísticas, una de 1582 y otra de 1586 (la de este último año va entre paréntesis), nos ofrece el siguiente esquema:

DOCTRINA	NÚMERO DE MISIONEROS	NÚMERO DE INDIOS	ESTANCIAS	DISTANCIAS
Mérida	(7-8)	(1.621)	12	5 leguas.
Concal	2		7	3 »
Motul	2		8	3 »
Campeche	2		12	30 »
Tezennin	2		23	7 »
Chanzenote... ...	9		9	20 »
Tecanto	1		8	2 »
(Hocaba)	(3)	(3.463)	(9)	
(Homún)...	(2)	(2.584)	(5)	
(Mani)	(5)	(7.591)	(8)	
(Tikanto)	(2)	(4.664)	(7)	
(Tixchel)	(1)	(685)	(4) [115]	

[113] *Descripción del Obispado de Antequera de la Nueva España hecha por el Obispo de dicho Obispado, por mandado de S. M.*, s. f., en GARCÍA PIMENTEL, *Documentos históricos de México*, II, 70-90.

[114] *El distrito y pueblos que tiene el Obispado de Tlaxcala, con otras cosas*, s. f., en GARCÍA PIMENTEL, *Documentos históricos de México*, II, 21-5.

[115] G. DE MONTALVO, O. P., Obispo de Yucatán, *Carta con un memorial sobre el estado de la Iglesia en Yucatán*, Mérida 6 de enero de 1582, en *Documentos para la historia de Yucatán*, II, 77-9; *Memorial que el Provincial y Definidores de la Provincia de San José de Yucatán envían al Real Consejo*, 1586, *Ibid.*, 98-101.

En toda esta provincia de Yucatán, a mediados de siglo había 46 estancias situadas «en el mismo asiento de la cabecera»; 6, a media legua de distancia de la misma; 29, a 1; 45, a 2; 37, a 3; 14, a 4; 13, a 5; 5, a 6; 5, a 7; 4, a 8; 1, a 9; 3, a 12; 1, a 14; 1, a 15; 1, a 17; 1, a 18; 2, a 20; 1, a 22; 1, a 24, y 1, a 30 [116].

Respecto del Perú, un autor anónimo de mediados de la centuria hacía el siguiente cálculo: juzgaba haber en el Virreynato unos 477 repartimientos; para que estuvieran atendidos suficientemente en el aspecto espiritual consideraba como necesarios unos 1.500 sacerdotes por lo menos; y, sin embargo, añade, sumados todos los del Perú no llegaban a 350, con el agravante de que los más de ellos residían en iglesias, catedrales y conventos [117]. En 1568, el jesuíta Juan Vivero lamentaba el hecho de que en algunas partes no hubiera más que un clérigo o dos a cargo de un número como de veinte mil indios, esparcidos en un territorio de más de 100 leguas a la redonda [118].

Fué precisamente esta desorganización, o mejor, mal repartimiento de misioneros una de las materias que con más ahinco se propuso reformar el Virrey Toledo. De estar a su versión, la necesidad de una distribución más equitativa se dejaba sentir de una manera acuciante. Así, por ejemplo, mientras Lima y sus alrededores estaba bien atendida espiritualmente, «lo demás —se afirma—está muy falto de doctrina, porque sólo en el camino por donde fué el dicho Virrey halló 17 doctrinas sin ningún cura ni sacerdote» [119]. Es de suponer que si los lugares transitados carecían de misioneros, en aquellos que se encontraban fuera de comunicaciones o en parajes agrestes la penuria fuera aún mayor. En cuanto al número de indios y a la extensión de territorio que algunos misioneros tenían a su cargo, el mismo Virrey nos ofrece los siguientes datos alarmantes: en el Obispado de Quitó se encontró con la desagradable sorpresa de que había sacerdotes con 42 leguas de distrito a que atender [120], y refiriéndose al Perú, en general, afirma que antes

---

[116] *Memoria de los conventos, vicarías y pueblos que hay en esta Gobernación de Yucatán, Cozumel y Tabasco*, s. f., en *Documentos para la historia de Yucatán*, II, 55-65.

[117] *Memorial para el buen asiento y gobierno del Perú*, en CDIHE, XCIV, 172.

[118] J. DE VIVERO, *Carta a S. M.*, Cuzco 1568, en LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 377.

[119] *Relación sumaria de lo que el Virrey D. Francisco de Toledo escribió en lo tocante al gobierno espiritual y temporal, guerra y hacienda* (hacia 1569-70), en CDIHE, XCIV, 256.

[120] *Relación sumaria de lo que el Virrey D. Francisco de Toledo escribió en lo tocante al gobierno espiritual y temporal, guerra y hacienda*, en CDIHE, XCIV, 256.

A esta misma época pertenece el testimonio del jesuíta Diego de Bracamonte, quien afirma: «Casi todos estos reinos hay sin doctrina, porque como son tan grandes, para cada cien mil indios no hay sacerdote, aunque entren los frailes, porque se hallan más de dos millones de indios en estos alrededores y hay infinitos pueblos de a mil indios sin clérigo ni frailes que les doctrine» (D. DE BRACAMONTE, S. I., *Carta a los*

de llevar a cabo sus visitas había sacerdotes que tenían a su cargo mil o dos mil indios casados, es decir, uno o dos millares de cabezas de familias, diseminados en agrupaciones de veinte, treinta y hasta cincuenta aldeas, con un territorio alrededor de otras tantas leguas de distancia. En la visita el Virrey agrupó todos estos indios dispersos en 712 doctrinas compuestas casi todas de unos quinientos habitantes, que formaban a su vez solamente un pueblo o a lo más dos o tres. En este último caso, la distancia mayor a que se situaron entre sí las aldeas nuevamente formadas era la de cuatro leguas, y la normal entre media y dos. En cada doctrina colocó un misionero, fuera éste clérigo o religioso, y si la aldea sumaba mil o dos mil habitantes encargó su cura pastoral a dos, tres, y hasta a cuatro misioneros conjuntamente [121]. No obstante todo esto, aún se vió constreñido a dejar 17 repartimientos sin sacerdote ninguno a su cargo [122].

Reconocemos de buen grado que este panorama del Virrey Toledo no representa la entera realidad del Perú. De que hubiera en él sacerdotes con un distrito a su cuidado casi físicamente imposible de atender, no se sigue que todos se encontraran en la misma situación. Pero sucede que su testimonio tiene el valor de síntoma, precisamente porque al darnos un número determinado de sacerdotes con ese territorio, o de doctrinas que carecían de misionero, lejos de pretender agotar el número de los mismos no quiere sino ofrecernos algunos botones de muestra. Muy probablemente existían otras muchas parcelas que se encontraban en la misma o semejante situación. Esto se desprende necesariamente de las cifras de misioneros que nos ofrece el autor anónimo de mediados de la centuria.

Los esquemas que hemos presentado referentes a Nueva España y Yucatán no nos dan tampoco una entera visión del estado en que se encontraban las misiones cuya situación hemos reducido a cifras. En ellas había otras varias doctrinas que no hemos elencado por razones de espacio, ya que su inserción en nada modificaría el panorama que ofrecemos. Para realizar éste, de propósito no hemos seleccionado sino las doctrinas que mejor representan el estado general, sin atender a que las mismas se encontraran bien o mal atendidas. Hemos querido ofrecer una gama de situaciones en la que junto a doctrinas en inmejorables condiciones espirituales había otras cuya cura espiritual tenía que ser deficiente por necesidad si ya no enteramente

---

Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús, Lima 21 de enero de 1569, en *Monumenta Peruana*, I, 260). La versión del jesuíta es fruto de una primera impresión desagradable con la que todos los religiosos de la Compañía chocaron cuando llegaron al Perú. Hay en ella buena dosis de alarmismo y manifiesta exageración, pero es eco de un estado de cosas bastante deficiente. Refleja, al menos, una corrinte de pensamiento existente entonces en Lima, donde el jesuíta recogió la noticia.

[121] *Lo que responde el Virrey del Perú D. Francisco de Toledo a los capítulos del Maestro Luis López*, S. I., en CDIHE, XCIV, 487-8.

[122] Toledo, *Carta a S. M.*, Lima 8 de febrero de 1570, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 506.

imposibles de atender. De los esquemas presentados se deduce que el número de indios confiados a cada misionero era realmente pequeño, y en ocasiones francamente exiguo. Ochocientos, mil, y aun dos mil indios, podían muy bien ser atendidos más que suficientemente por un solo misionero; un total superior a este número pero inferior a siete mil (esta última cifra, y aún más las superiores a ella, eran casos esporádicos) no excedía tampoco la cura pastoral capaz de ser realizada de una manera debida por un solo sacerdote. Bajo este aspecto las misiones de Indias se encontraban en condiciones halagüeñas.

Peor era la situación que se desprendía del número de estancias o anejos a la doctrina principal (cabecera) que estaba al cuidado de los misioneros. Pero tampoco éstas, como tal, representaban una dificultad insuperable. Queremos decir que el número de las mismas no las colocaba por necesidad en una situación de abandono. Siendo el total de indios habitantes de cada doctrina más bien pequeño, los que componían cada estancia quedaba reducido a una cantidad a veces insignificante, y siempre módica aun en el caso de los anejos más poblados. (La cabecera de la doctrina siempre se colocaba en la aldea principal.)

Lo que en cambio generaba una dificultad gravísima para que los indios fueran atendidos debidamente eran las distancias. De los esquemas anteriormente aducidos (y en las demás misiones la situación era semejante) se desprende que la media de anejos confiados a cada misionero oscilaba entre ocho y diez. Prescindiendo de las cifras extremas, las distancias normales de estos anejos, es decir, el radio de acción a que cada sacerdote tenía que atender oscilaba entre tres y cinco leguas. Sumada la diseminación de los anejos a la distancia que los separaba entre sí aun en parcelas de situación orográfica uniforme, un solo sacerdote se veía imposibilitado de atender debidamente a los indios que le estaban confiados. En nuestro caso la dificultad se agravaba porque la facilidad de desplazamiento era una cosa que no se conocía en Indias. Precisamente los indígenas solían morar en lugares que, por una u otra circunstancia, eran de difícil acceso. Téngase, además, en cuenta que nos estamos refiriendo a una situación que podríamos llamar media. Si nos colocamos en los puntos extremos, hay que reconocer que no dejaban tampoco de existir doctrinas cuyo misionero tenía un radio de acción muy accesible en cuanto a las distancias, pero que comparando los extremos abundaban más aquellos en los que este mismo radio de acción se extendía desmesuradamente. En este último caso, los anejos se tenían que ver prácticamente abandonados por el misionero.

Los indios doctrineros.

Esta dificultad de las distancias se pretendió solucionar con el nombramiento en cada anejo de indios encargados de la doctrina, a quienes luego el misionero visitaba periódicamente. Esta clase de doctrineros nos los des-

cribe de la siguiente manera Quiroga por boca de los indios: «Nos habéis administrado el Evangelio—les dice a los misioneros—por instrumentos y medios que no se pueden decir por el acatamiento que al mismo Evangelio se debe, hasta ponernos por predicadores a los porqueros, vaqueros y pastores de nuestros ganados, tan simples e idiotas que ellos tenían mayor necesidad de ser enseñados que nosotros. Y aun negros de Guinea e indios de nuestra casa y servicio nos habéis puesto para maestros de la doctrina que el mismo Dios enseñó y predicó; y esto no todas las veces lo habéis hecho por necesidad ni por falta de ministros, sino por apetito y gusto vuestro y por aprovechar a un vuestro criado, allegado o pariente, diciendo que nos basta por ahora lo que aquél nos supiere enseñar» [123].

Si transcribimos este texto no es porque estemos plenamente conformes con él. Sin negar que en más de un caso se dieran los abusos que delata Quiroga, creemos que esta solución adoptada por los misioneros era la única factible, aunque siguiendo la norma de seleccionar a los indios más despiertos los misioneros tuvieran que echar mano para enseñar la doctrina de porqueros, pastores o vaqueros. Tampoco estamos de acuerdo con su afirmación de que estos indios eran «tan simples e idiotas» como el resto de los nativos a los que debían doctrinar, o tan ignorantes del cristianismo como estos últimos. Precisamente se escogían para tal ministerio a los «ladinos», y mientras subsistió el método vertical de la educación de los hijos de nobles era a éstos a quienes se seleccionaba para tal cometido. No obstante estas reservas, Quiroga pone de manifiesto en la institución de estos doctrineros indígenas una llaga de bastante gravedad: no podían tener ante aquellos a los que enseñaban, sobre todo ante los adultos, la autoridad que requería su ministerio.

A esta deficiencia aún habría que añadir otras. El cristianismo no es una religión como para ser enseñada por muchachos, y menos a gentes tan torpes para comprenderlo como los indios. A este respecto, y aunque sea posterior al siglo XVI, merece recordarse el caso de aquel indio que, según nos refiere Arriaga, en lugar de *Hucllachacuininta*, es decir, comunión de los santos, les enseñaba a los indígenas *Pullachacuininta*, que significa burla de los santos [124]. Episodios como éste, sin embargo, no los queremos tampoco generalizar. Lo único que queremos dar a entender es que por muy bien que tales indios supieran la doctrina, difícilmente podían capacitarse para enseñarla debidamente. Con el agravante de que su acción apenas si podía consistir en otra cosa que «enseñar», sin tener capacidad para dar el paso ulterior necesario que era el de «convencer». Los indios necesitaban lo primero, pero si se quería que permaneciran en el cristianismo y abandonaran totalmente los ídolos necesitaban también lo segundo. Por fin, ya

[123] QUIROGA, *Coloquios de la verdad*, 123.
[124] ARRIAGA, *Extirpación de la idolatría*, 39.

sabemos que muchos de estos indios, una vez solos en las aldeas, se valían precisamente de su posición privilegiada, no para reportar el mayor fruto entre los indígenas, sino para justificar sus abusos.

Considerando esta institución de los muchachos o jóvenes indios doctrineros como la única, o por lo menos la mejor, solución a que los misioneros podían recurrir para suplir su impotencia de atender espiritualmente a todos los indios que tenían encomendados, en la práctica (y exceptuando casos aislados como el de los niños educados por los franciscanos en México) la juzgamos como inepta para conseguir el fin que con ella se pretendía. Con tales niños doctrineros las estancias alejadas de la cabecera seguían careciendo del cultivo pastoral necesario. Los indios de ellas tenían en los niños un medio para no olvidar totalmente las enseñanzas recibidas en el momento de su conversión, o si se quiere para seguir conservándolas enteramente frescas, pero carecían de otro no menos necesario: en su vida cotidiana seguían necesitando de uno que continuamente les hiciese revivir las verdades del cristianismo y los sostuviese, por medio de una labor interna y profunda, de caer de nuevo en la idolatría cuyo vértigo, intensificado por la propaganda de los hechiceros ciertamente más hábiles y activos que los doctrineros cristianos, después de tan pocos años de conversión no podían menos de sentir.

El entibiamiento misional.

Esto, respecto de las estancias. En lo que se refiere a la cabecera de las doctrinas (con repercusión necesaria en los anejos), parece que la situación, en gran parte al menos, no era tampoco muy halagüeña. La cabecera de las doctrinas se encontraba para ser atendida espiritualmente en una posición mucho mejor que las estancias. Mientras éstas tenían que estar encomendadas a los doctrineros indígenas, aquéllas tenían derecho a gozar de la presencia casi permanente en las mismas del sacerdote misionero. Pero sucedía que a la ausencia de éstos en muchos lugares por falta de personal (recuérdense los testimonios anteriormente aducidos respecto del Perú), hay que añadir que en otros donde los había el modo que guardaban en enseñar la doctrina era enteramente inepto. Se trata aquí de la segunda y tercera generación de misioneros, a quienes, a diferencia de lo dicho hasta aquí, hay que considerar ya como responsables de los defectos que a continuación señalaremos.

Muchos misioneros de la segunda y tercera generación son responsables del entibiamiento misional en que incurrieron después de la etapa de la conversión en la que, de una manera general, brilló el fervor de los misioneros de la generación primera. Este entibiamiento obedece originariamente a la ley por la que a un derroche de actividad suele seguir un período de relajación. Los factores externos que dieron lugar al mismo fueron varios. A nuestro parecer, el principal de todos ellos habría que colocarlo en este

hecho: al tratar de la idolatría tuvimos ya ocasión de ver cómo, al decir de Sahagún, no había quien le pusiese remedio, porque no se entendía sino de pocos, y éstos no lo osaban decir [125]. Nosotros sospechamos que los misioneros de la segunda y tercera generación al llegar a Indias y encontrarse con que prácticamente todos los indios eran ya cristianos, supusieron que poco más era lo que había que hacer. Privados del estímulo que aguijoneaba a los de la primera, y exentos de las dificultades con que tuvieron que luchar éstos, cayeron en relación con los mismos en una especie de aburguesamiento pastoral. A este hecho, muy comprensible y como tal no merecedor de especial recriminación, si bien tampoco tan ideal como hubiera sido de desear y lo exigían las circunstancias, vino a añadirse otro de matiz distinto. En el capítulo VII vimos cómo a partir de la segunda mitad de la centuria, se comenzó a poner en práctica en España la táctica de enviar a Indias, en frase de los misioneros, «lo peor». Esto no quiere decir que todos los misioneros enviados allende el Océano fueran unos indeseables. Pero lo que sí es cierto es que, en general, los enviados a partir de la mitad de la centuria carecían de la talla apostólica que distinguía a los que les habían precedido. Añadido este hecho al anterior, entrambos dieron como resultado el entibiamiento a que nos venimos refiriendo.

Luego, y junta o independientemente de las anteriores, entraron en juego otras diversas circunstancias. A nuestro parecer, las que más influyeron fueron estas dos. La primera en orden de importancia la colocamos en el siguiente hecho. La inmensidad y dispersión de la empresa misional obligó a los religiosos a vivir destacados en las cabeceras de doctrinas en un mayor o menor aislamiento, según los casos y las regiones. No educados para esta nueva forma de vivir, rodeados de mil peligros, que, como el de la carne y del dinero, eran especialmente tentadores en Indias, y en los que allí más que en ninguna parte podían caer en gran escala impunemente (y esto vale también para los clérigos), y carentes, además, del espíritu de primitivo fervor, muchos misioneros se dejaron arrastrar por las circunstancias, descuidando su ministerio pastoral. El otro factor hay que colocarlo en las luchas que unas Ordenes religiosas sostuvieron con otras, los religiosos con los Obispos y clérigos por razones de jurisdición o por causa de las doctrinas, y a veces unos u otros con las autoridades seculares cuando los laicos se entrometían en la obra de la evangelización. A veces llegaban a tal extremo estas rivalidades o luchas que, refiriéndose a las que con los Obispos de Nueva España sostenían en 1559 las Ordenes religiosas, los Superiores de éstas afirman que a causa de las mismas los misioneros estaban no solamente desabridos y descontentos, sino que tanto los Provinciales

[125] SAHAGÚN, *Historia general*, III, 86-7.

como todos los religiosos hubieran emprendido ya el regreso a España si no fuera porque esperaban que pronto se les pusiese remedio [126].

Los signos y, al mismo tiempo, las consecuencias de este entibiamiento fueron varias.

La despreocupación por doctrina.

En esta etapa abundan las quejas de que más de un misionero se desentendía de la doctrina, o se dedicaba a ganancias temporales. Refiriéndose a la Nueva España, el franciscano Maturino Gilberti afirmaba en 1575 que desde hacía más de treinta años había venido observando en este punto un declive alarmante. Según sus palabras, «los más de los curas se contentan y se tienen por muy satisfechos en decir una misa en sus tiempos y bautizar a los niños, casar y enterrar sin ningún género de sermón y predicación evangélica». Precisamente, añade, él escribía su obra para aportar algún remedio a este estado de cosas [127].

En 1569 llegaba a Cartagena de Indias el jesuíta Juan de Zúñiga, y desde allí escribía haber oído decir que en la ciudad, no obstante ser cabeza de Obispado, hacía ya tres años que no se predicaba nada a los indios. Cartagena estaba, además, rodeada de un cinturón de pueblos habitados por indígenas en los que éstos, descuidados en su cura pastoral, vivían como salvajes espiritual y corporalmente, ya que carecían enteramente de doctrina, viviendo «como bestias en cuanto a la cristiandad», y andaban desnudos, tanto los hombres como las mujeres [128].

De los dominicos de la Provincia de Chucuito (Departamento de Puno, Perú) nos dice Garci Díaz de San Miguel, en 1568, que hasta entonces habían tenido gran negligencia en lo referente a la doctrina de los indios.

---

[126] *Carta a S. M. de los Provinciales de las Ordenes de Santo Domingo, S. Francisco y S. Agustín*, Tlaxcala 1 de mayo de 1559, en *Cartas de Indias*, 142. Véase también *Carta de varios franciscanos a Felipe II*, Uruapan 24 de febrero de 1560, en RICARD, *Etudes et Documents*, 54, y TORAL, *Carta al Consejo de Indias*, México 25 de mayo de 1558, en *Cartas de Indias*, 133, en donde se afirma lo mismo, casi con idénticas palabras, respecto de Michoacán y Yucatán, respectivamente.

Sobre las rivalidades a que aludimos en el texto, véase una exposición más detallada en RICARD, *La conquista espiritual*, 424-457, en lo que respecta a Nueva España, y ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 487-518, en lo referente al Perú.

[127] M. GILBERTI, O. F. M., *Thesoro espiritual de pobres en lengua de Michoacán*, México 1575, 9v-10r. Aunque en el texto transcrito el franciscano habla de «curas», el término parece incluir también a los religiosos. Casi con las mismas palabras repite esto mismo ACOSTA, *De procuranda*, 408.

[128] J. DE ZÚÑIGA, S. I., *Carta a S. Francisco de Borja*, Nombre de Dios 20 de junio de 1569, en *Monumenta Peruana*, I, 315. Véase también RUIZ DEL PORTILLO, *Carta a S. Francisco de Borja*, Cartagena de Indias 2 de enero de 1568, *Ibid.*, I, 175.

Estos afirmaban estar bien doctrinados, pero el autor había constatado personalmente el hecho contrario [129].

A fines de la centuria, y refiriéndose también al Perú, Acosta refiere la anécdota de un indio anciano, que viene a corroborar esto mismo. Habiéndose lamentado un misionero de que los indígenas no eran auténticos cristianos ni progresaban en la religión, el indio aludido le respondió: «Pongan tanto cuidado los Padres en hacer los indios cristianos como ponían los ministros de los ídolos en enseñarlos sus ceremonias, que con la mitad de aquel cuidado seremos los indios muy buenos cristianos, porque la ley de Jesucristo es mucho mejor, y por falta de quien la enseñe no la toman los indios.» Al recoger la anécdota, el jesuita añade refiriéndse al interlocutor: «Cierto dijo verdad, y es harta confusión y vergüenza nuestra» [130].

A estos testimonios que afirman haber un buen porcentaje de misioneros que se despreocupaban de la doctrina, hay que añadir otros en los que se constata un hecho que hacía a la misma prácticamente imposible. Muchos misioneros, carentes de ideal, se entregaban a una conducta que no era la propia suya. De una manera general, Acosta se lamenta de que si muchos indios retardaban la conversión sincera al cristianismo, ello obedecía a los malos ejemplos que veían en los sacerdotes. Lo que uno edificaba, el otro lo destruía. Tanto era así, añade, que si a Indias se enviaban misioneros dignos, que supiesen desempeñar rectamente su ministerio, despreocupándose de lo que atañía a sus intereses para no preocuparse sino de la gloria de Dios, él estaba cierto de que recogerían un abundantísimo fruto entre los indígenas. Y termina exponiendo su opinión con una especie de desafío: «Dame, dice textualmente, varones apostólicos para los indios, y yo te devolveré de entre los indios frutos apostólicos» [131].

La falta de ejemplaridad en la conducta que se recrimina en los misioneros se hacía consistir sobre todo en su entrega a ganancias económicas. En 1569 el doctor Gregorio González afirmaba que en muchas partes del Perú los misioneros se daban más a extraer de los indios el mayor rendimiento económico posible que a enseñarles la ley de Dios [132]. Exactamente lo mismo le comunicaba al Rey pocos años más tarde Don Francisco de Toledo [133]. Ya en vísperas de acabarse la centuria, el franciscano Luis Jerónimo de Oré considera como un gran impedimento para la salvación de los indios la carencia en que se encontraban de verdaderos pastores. Mu-

---

[129] Garci Díaz de S. Miguel, *Carta a Felipe II*, Lima 7 de diciembre de 1568, en *Monumenta Peruana*, I, 233.

[130] Acosta, *Historia natural*, 442.

[131] Acosta, *De procuranda*, 272, 187-8, 204.

[132] G. González, *Carta a S. Francisco de Borja*, Lima 1 de abril de 1569, en *Monumenta Peruana*, I, 293-4.

[133] *Respuesta de S. M. al Virrey Toledo*, Madrid 30 de diciembre de 1571, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 567.

chos de éstos no pensaban más que en enriquecerse, y el resultado era que los indígenas se despreocupaban de lo que atañía a su progreso espiritual en el cristianismo, considerándolo, a ejemplo del misionero, como una cosa accesoria [134].

Aunque bajo un aspecto algún tanto distinto, el tema de la codicia en los misioneros lo abordamos ya en el capítulo VIII al tratar de los métodos de autoridad. Allí dejamos expuestas las razones que nos mueven a pensar cómo estos colores con que se nos describe la situación, además de excesivamente recargados, se universalizan también en demasía. Respecto de toda la descripción anterior, Sánchez de Aguilar dice que algunos, «por malicia», imputaban a los misioneros la falta de doctrina [135]. Sin llegar a tanto, creemos que quienes profieren los testimonios no están totalmente exentos de parcialidad. Acosta, por ejemplo, tiene la debilidad de dejarse llevar por la dureza casi siempre que aborda un tema relacionado con los defectos de las Ordenes antiguas, ya que él tenía segura la espalda, porque los misioneros de la Compañía aún no habían tenido tiempo suficiente para incurrir en los mismos. Los jesuítas que hemos citado escribían bajo las primeras impresiones, y ya hemos dicho otras veces que lo hacían con los fervores alarmísticos de novicios sin una visión general de la realidad total, impresionados casi exclusivamente por los defectos que observaban y con la ingenua convicción de que a ellos no les sucedería lo mismo (cosa que el transcurso del tiempo desmentiría). Los seglares no eran ciertamente los más aptos para emitir un juicio sobre la empresa misional, y habiendo por medio intereses económicos lo eran todavía menos. El testimonio de Garci Díez de San Miguel tal vez sea un poco apasionado, ya que en él se propone demostrar la necesidad de que fueran a Indias misioneros de la Compañía, y la mejor manera para conseguirlo era recargar las tintas sobre la manera de obrar de las restantes Ordenes.

Pero estas reservas tampoco impiden ver en los mismos la descripción de una realidad que existía ciertamente. Tal vez no se pueda hablar de un estado general de cosas como el afirmado por los autores antes citados; pero no tenemos dificultad en admitir que eran «muchos», como dice Luis Jerónimo de Oré, los misioneros que incurrían en los defectos señalados. Los jesuitas nos ofrecen dos casos concretos de estas negligencias. Desde su entrada en la misión de Huarochirí hasta el año 1571, dichos misioneros bautizaron ciento cincuenta adultos, unos de veinte a treinta años, otros de diez o menos. Uno de los que se bautizaron a los veinte años lo hizo a raíz de una plática que oyó [136]. Este último detalle indica que el tal indio

---

[134] Oré, *Símbolo catholico indiano*, 21r-v.

[135] Sánchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores*, 169.

[136] J. Gómez, S. I., *Carta a S. Francisco de Borja*, Lima 1571, en *Monumenta Peruana*, I, 521.

si no estaba bautizado no era por obstinación. En los demás se puede observar un caso concreto de negligencia o de falta de doctrina por parte de los misioneros que habían precedido a los de la Compañía. Refiriéndose al Perú en general, Acosta descubre un hecho semejante al darnos cuenta de que en 1578 los jesuitas llevaban bautizados unos trescientos adultos, algunos de ellos con más de setenta años de infidelidad [137].

La ineptitud de la enseñanza.

Las observaciones sobre los testimonios anteriores valen también para aquellos otros que nos describen un nuevo defecto en los misioneros. A la despreocupación por la doctrina en unas partes, ciertos autores afirman que, cuando ésta se daba, muchos lo hacían de una manera inepta.

Valiéndose de la semejanza con el alimento corporal, Quiroga describe de esta manera realista la doctrina que se le daba a los indígenas: «¿De qué os quejáis que no creamos? ¿Quién nos ha predicado? Deberíais, cristianos, mirar el manjar que administráis a estos hombres, que sea conveniente a sus estómagos. Mirad que son niños en la fe, y que están ellos ahora en la primitiva iglesia; dadles leche y principios de fe, y no manjar que no puedan con ello... Considerad el modo que en la predicación habéis tenido, y veréis que no merecéis ser creídos, aunque traigáis la verdad colgada de vuestras lenguas» [138].

Esta falta de acomodación en el modo de enseñar la doctrina aún la describe con más duros colores Acosta. Afirma que dos o tres veces por semana se rezaba el Credo y las demás oraciones de la Iglesia; se les obligaba luego a los indios a aprenderlas de memoria; pero como todo se hacía en castellano, los indígenas no sólo no entendían su sentido, sino que las pronunciaban de un modo ridículo. Cuando se afinaba más, la recitación se hacía en idioma índico, pero entonces resultaba que el misionero o no entendía él lo que los indios decían, o, si lo entendía, lo cual era raro, no se tomaba la molestia de explicarlo. En este último caso sucedía además que si predicaba, enseñaba cosas frívolas que venían tan poco a cuento «como la hierbabuena en tiempo de guerra». En aquellas coyunturas en las que el tema de la predicación nada tenía que recriminar, el modo de exponer la doctrina era tan poco acomodado que los indios se quedaban sin entender lo más mínimo. A los indios se les enseñaba la doctrina, concluye resumiendo su pensamiento, «como cantan los mendigos sus oraciones o cantinelas al pedir limosna: que sólo atienden a llegar al fin, y, recibida la limosna,

---

[137] Acosta, *Carta anua del Perú*, 1578, en BAE, LXXIII, 295.
[138] Quiroga, *Coloquios de la verdad*, 119.

no cuidan si alguien escucha o no con atención. Todo el modo de la catequesis es ficticio y cosa de juego» [139].

Siendo obras de Acosta, no es de extrañar que el *Confessionario* y el *Tercer Catecismo* de Lima se expresen en términos muy parecidos a los del jesuita. En el primero se hace la constatación de que muchas personas graves y experimentadas estaban de acuerdo en atribuir las deficiencias del cristianismo de los indios al hecho de que no se les doctrinaba de la manera debida. Se les enseñaba a rezar, pero no se les persuadía de la verdad, así como tampoco se les refutaban sus ídolos [140]. A esa misma causa atribuye el mismo defecto el *Tercer Catecismo*. Describiendo, además, el modo de la doctrina, dice textualmente refiriéndose a los predicadores: «Unos son como nubes estériles, que llama la Escritura, sin agua de ciencia y doctrina; otros, por ostentación, en lugar de llover mansa lluvia que se empape en la tierra y fructifique, son como aguaceros que espantan y turbian los flacos entendimientos» [141].

La ignorancia de las lenguas indígenas.

En el texto que citamos arriba hemos visto a Acosta hacer una alusión al hecho de que muchos misioneros, cuando enseñaban la doctrina o las oraciones en idioma índico, se quedaban sin entender lo que decían los indígenas, porque ignoraban su lengua. He aquí otro de los signos, o, si se quiere, otra de las consecuencias del entibiamiento misional a que anteriormente hicimos referencia. Sin verdadera preocupación por el bien espiritual de los indios, cierto porcentaje de misioneros no se tomaban la molestia ni de aprender su idioma. Podría objetarse que este aprendizaje no era necesario desde el momento en que a los nativos se les obligaba a aprender el castellano, o, por lo menos, que se tendía a ello [142]. Esto

---

[139] ACOSTA, *De procuranda*, 392. Véase también la página 480. (El texto transcrito literalmente está tomado de la versión castellana del P. F. Mateos).

La oscuridad del cuadro que nos ofrece Acosta parece difícil poderse referir a los misioneros, ya que es inverosímil en ellos tal despreocupación o negligencia. La improbabilidad aumenta si se tiene en cuenta el detalle de que afirma haber en ocasiones predicadores que tal vez ni ellos mismos sabían los misterios de la fe. Esto podría hacer pensar que en este pasaje Acosta no se refiere a los misioneros, sino a los indios doctrinantes. Sin embargo, él mismo usa la palabra «sacerdote» al decir que cuando se recitaban las oraciones en idioma índico el predicador no las entendía. Por otra parte, si se refiriera a los indios doctrineros, no se comprende cómo éstos no iban a entender su propio lenguaje, y aun el castellano, pues tales indios eran bilingües.

[140] *Confessionario para los curas de indios*, 2v.

[141] *Tercero Cathecismo*, 3r.

[142] Sobre la parte positiva de esta cuestión, véase SPECKER, *Die Missionsmethode*, 87-93; RICARD, *La conquista espiritual*, 129-140; ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, 86-105.

último es, en gran parte, cierto; pero también lo es que en el siglo XVI el castellano nunca llegó a predominar en Indias como para convertirse en la lengua común y familiar de los indígenas. Así como también es cierto este otro hecho, de que quienes se preocuparon por investigar las causas de la deficiencia de los indios en el cristianismo, una de ellas la colocan en que los misioneros ignoraban la lengua de los nativos.

Al igual que en los puntos anteriores, en el presente tampoco queremos generalizar. Si en seguida veremos los defectos que hubo en este punto, no por ello pretendemos negar los méritos que otros muchos misioneros adquirieron respecto del particular. Ni siquiera intentamos involucrar a todas las regiones de Indias en un mismo juicio.

En Nueva España parece haberse dejado sentir esta deficiencia con menos gravedad que en otras partes. Aún más, si los pocos testimonios que poseemos a este respecto se pueden considerar como signo de algo, diríamos que en esta región no se puede hablar de una ignorancia de las lenguas indígenas por parte de los misioneros como de un mal realmente grave. Esto tampoco quiere decir que consideremos el hecho como inexistente.

En una descripción del Obispado de Tlaxcala se nos dice que en él no había clérigo ni religioso alguno que no supiese la lengua de los indígenas, y se añade inmediatamente: «y en ella se les enseñaba la doctrina», o «por ella se les enseñaba la doctrina». Cuando en un distrito se hablaban diversos dialectos, la apostilla que se hacía a esta constatación era exctamente idéntica: «y por ellas se les enseñaba la doctrina» [143]. Aunque carece de data, esta descripción a que nos acabamos de referir es de la segunda mitad de la centuria. Ello tiene gran importancia, porque, de encontrarse misioneros desconocedores del idioma índico, era por esta época cuando se tenían que encontrar ya.

Contemporánea a esta descripción del Obispado de Tlaxcala, o muy poco posterior a la misma, es la relación de los clérigos del Arzobispado de México que en 1575 remitió a Felipe II don Pedro de Moya y Contreras. El arzobispo enumera nominalmente los sesenta y ocho clérigos que por entonces trabajaban bajo su jurisdicción, y a cada uno de ellos les hace una breve acotación relacionada con su conducta, su capacidad y el conocimiento que tenía del idioma índico. De estos sesenta y ocho clérigos, solamente de tres dice que no sabían la lengua de los indígenas, y de otros cinco que sabían poco de la misma [144]. Cinco clérigos que se encontraban deficientes en un total de sesenta y ocho que conocían o hablaban el dialecto en que tenían que predicar, es una cantidad muy módica.

---

[143] *El distrito y pueblos que tiene el Obispado de Tlaxcala, con otras cosas*, s. f., en García Pimentel, *Documentos históricos de México*, II, 1-30.

[144] Moya y Contreras, *Carta-relación remitiendo a Felipe II reservados informes personales del clero de su diócesis*, México 24 de marzo de 1575, en *Cartas de Indias*, 212, 216, 217.

A fines de la centuria Felipe II dirigió una Cédula al Virrey Enríquez en la que tocaba este tema. En ella se lamenta de algunas deficiencias y abusos que se cometían, pero la lamentación termina convirtiéndose en alabanza. Después de manifestarle al Virrey las noticias que tenía, según las cuales en algunas doctrinas se colocaban clérigos o religiosos desconocedores del idioma de los indígenas, le preceptúa que en adelante procurara evitar esto. Añade luego un detalle para nuestro caso muy significativo. Antes había dicho que las doctrinas en que esto sucedía eran solamente «algunas»; ahora hace la adición de que el abuso era tanto más fácil de evitar cuanto que había un número suficientemente grande de clérigos y religiosos que hablaban el idioma de los indios [145].

Fuera de la Nueva España las cosas, al parecer, estaban peor. La visión que se nos ofrece de Yucatán es bastante sombría. En 1563 le escribía a Felipe II el Obispo de aquella región, el franciscano Francisco de Toral, describiéndole el asunto como verdaderamente grave. Según los cálculos del Obispo, había por entonces en aquella región unos doscientos mil indios. El número no es muy elevado, pero resulta que para atenderlos espiritualmente el franciscano no disponía sino de tres lenguas solamente. Con el agravante de que, de estas tres, dos estaban incapacitados para trabajar entre los indios porque se lo impedía la enfermedad. Quedaba, pues, un religioso solamente capacitado para confesar y predicar, el cual, además, era todavía joven. La conclusión que de todo ello deduce el Obispo es que «casi todos los indios se están por confesar y no conocen ni tienen el gusto del manjar espiritual» [146].

Es difícil concebir cómo en toda la región de Yucatán no hubiera, según la versión del franciscano, sino tres religiosos lenguas. Probablemente, el cálculo del obispo se queda excesivamente corto, y por medio de él pretendería impresionar a Felipe II. Mil quinientos sesenta y tres era una época en la que todavía muy posiblemente sobrevivirían trabajando entre los indios más de un misionero de los primeros tiempos, de los cuales no tenemos ciertamente quejas de que no se entregaran al aprendizaje del idioma de los naturales. Por otra parte, algunos datos que poseemos de fines de la centuria nos ofrecen un panorama bastante distinto al que nos presenta Toral, si bien aún en ellos se deja entrever una lamentable deficiencia en este punto. De todas las maneras, el curso ordinario de los hechos hubiera sido que a fines de la centuria la situación empeorase con relación a 1563, lo cual sin embargo no sucedió.

En 1580 afirmaba Fr. Hernando de Sopuerta que existían en Yucatán

---

[145] *Real Cédula a D. Martín Enríquez, Virrey de Nueva España*, Lisboa 26 de febrero de 1582, en *Disposiciones complementarias*, III, 16.

[146] TORAL, *Carta a Felipe II*, Mérida de Yucatán 1 de marzo de 1563, en CUEVAS, *Documentos inéditos*, 268.

treinta y nueve religiosos franciscanos, de los cuales veintiséis eran lenguas, y trece no [147]. Un porcentaje de trece misioneros en un total de treinta y nueve representa exactamente la tercera parte de los mismos, porcentaje mucho más halagüeño que el ofrecido por Francisco de Toral, pero aun así bastante escaso considerado absolutamente, a no ser que entre los misioneros no lenguas se computasen también los jóvenes estudiantes que se preparaban para el sacerdocio, como parece probable que se incluyen en esta relación.

Dos años más tarde que Hernando de Sopuerta, es decir, en 1582, el Obispo dominico de la región nos ofrece un panorama aún más oscuro que el anterior, si bien sea difícil compaginarlo con él. El Obispo, Fr. Gregorio de Montalvo, nos dice encontrarse en Yucatán cincuenta y seis religiosos franciscanos. De ellos, diecinueve eran lenguas, y nueve, medias lenguas, quedando, por lo tanto, un total de veintiocho misioneros que ignoraban el idioma de los indígenas. La deficiencia de estos últimos se pretendía solucionar colocando en las doctrinas a los religiosos de dos en dos, uno de los cuales era lengua y el otro no. Pero el mismo Obispo reconoce darse el caso de que ninguno de los misioneros de una determinada doctrina hablase la lengua de los indios, o también el de que entrambos no fuesen sino «media lengua» [148]. La gravedad de estos datos, a la luz de los cuales aparece que en el Yucatán de 1582 la mitad de los misioneros ignoraban la lengua de los indios, y de la otra mitad, es decir, de los veintiocho restantes, nueve no la hablaban sino deficientemente, puede aminorarse haciendo la misma salvedad que respecto de la estadística de 1580. Pero entonces surgiría una nueva dificultad. Colocándonos en el mejor de los casos, la cifra de diecisiete misioneros más que había en 1582 con relación a 1580 (56 y 39, respectivamente) obedecería al engrosamiento del número por la inserción entre los misioneros de cierta cantidad de jóvenes que en 1580 eran todavía estudiantes, o por algún nuevo equipo que había llegado procedente de España. Si las cosas se hubieran desarrollado normalmente, a esa cifra de diecisiete nuevos misioneros debiera haber correspondido un aumento relativo en el número de los lenguas. Y, sin embargo, tenemos que mientras en 1580 éstos eran veintiséis, en 1582 no eran más que veintiocho, y de ellos nueve eran solamente «medias lenguas». La progresión va en sentido descendente con relación al número de los misionros, y queda prácticamente estabilizada considerándola en su total. El panorama, pues, de Yucatán, aparece de todas las maneras bastante sombrío.

---

[147] H. DE SOPUERTA, O. F. M., *Carta con un memorial de los frailes franciscos que sirven en la Provincia de Yucatán*, 1580, en *Documentos para la historia de Yucatán*, II, 48-50.

[148] G. DE MONTALVO, O. P., *Carta a S. M. con un memorial sobre el estado de la Iglesia en Yucatán*, Mérida de Yucatán 6 de enero de 1582, en *Documentos para la historia de Yucatán*, II, 77-9.

Entre los dominicos de Guatemala la escasez de los misioneros lenguas debía ser también bastante pronunciada en 1572. Así se desprende del capítulo Provincial de Cobán celebrado en ese año, en el cual, mientras se declaraba estar exento de todo pecado aquel misionero que, aunque no se dedicase a otro apostolado, hiciera fruto entre los indios con su buen ejemplo, se consideraba reo de culpa mortal a aquel otro que, conociendo la lengua de los indígenas, se volviese sin causa justificada a España [149]. No se comprende el motivo de una declaración tan grave sino ante la vista de una escasez de misioneros capaces de desarrollar su apostolado en la misma lengua de los indios.

Como casi en todos los aspectos, también en este del idioma el Perú ofrece un panorama más oscuro que las restantes regiones de Indias, sobre todo si se le compara con la Nueva España. Los testimonios que nos hablan de este particular son tajantes y verdaderamente duros.

Refiriéndose a los dominicos, el cronista Meléndez nos informa que lo primero que estos misioneros hacían a su llegada de España o al tomar el hábito religioso si se trataba de criollos era dedicarse al estudio de las lenguas indígenas [150]. Aún más, en los Capítulos Provinciales de 1553, 1557 y 1586 dice haberse determinado que a ningún misionero de esta Orden se le confiase la cura espiritual de doctrina ninguna sin haber antes demostrado su capacidad mediante previo examen sobre sus conocimientos del idioma de los indios [151].

Aunque el hecho de haberse tenido que reiterar tres veces los preceptos dichos parece militar en contra, y aunque los tales preceptos no sean una novedad respecto de los generales que sobre este particular existían, pudiera muy bien haber sucedido que los dominicos representen en este punto de las lenguas una excepción respecto de los demás misioneros del Perú. No obstante las afirmaciones de Meléndez, que escribía ya muy avanzado el siglo XVII y, como todo cronista, lo hacía en el sentido de panegírico, lo más probable parece ser que también los misioneros de la Orden dominicana estén incluídos dentro de las afirmaciones que se emiten tanto en relación con los religiosos de las demás Ordenes como de los sacerdotes del clero secular.

Tan pronto como entre 1555 y 1560, nos encontramos ya con Quiroga poniendo en boca de los indios estas palabras: «No sé cómo queréis vosotros, sin hablar la nuestra [lengua], que os entendamos, mayormente en negocio tan grande como es tomar una ley y dejar otra... Hasta el día de hoy no nos habéis enseñado derechamente, ni como se debe, la ley de Dios,

---

[149] REMESAL, *Historia de Chiapa y Guatemala*, 672.

[150] MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos*, I, 320.

[151] MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos*, I, 341; II, 26.

porque los ministros que nos habéis dado nos la dicen por intérpretes que no la entienden ni nos la saben dar a entender» [152].

Esta queja de Quiroga, formulada en un sentido general, viene repetida por otros varios en diferentes ocasiones. El Dr. Cuenca, al fin de las visitas que hizo a través de los repartimientos de Trujillo, Huánuco y Chachapoyas, se veía obligado a constatar que solamente encontró un sacerdote que hablara la lengua de los indios y que estuviera capacitado, por lo tanto, para predicarles en ella. En las demás doctrinas que visitó personalmente, añadía, pudo cerciorarse de que ningún indígena entendía lo que le predicaba el misionero porque éste lo hacía en castellano y los nativos ignoraban nuestro idioma. No obstante ello, los sacerdotes se creían cumplir suficientemente con su obligación y con el precepto de los Concilios y Sínodos que los obligaban a aprender las lenguas de los indios [153]. Dos o tres años más tarde, entre 1569-70, el Virrey Toledo rectifica en algo el juicio emitido por el oidor de la Audiencia de Lima al afirmar que ciertamente la mayoría de los sacerdotes ignoraban la lengua indígena, pero les predicaban en ella por medio de sus intérpretes. Sólo que en este caso sucedía que los misioneros no podían saber si los tales guardaban fidelidad en lo que se les decía [154]. Ya vimos antes cómo Acosta se hacía eco de estas dos maneras de enseñar la doctrina, y con cuán vivos colores representaba su ineficacia.

En 1578, es el Rey mismo quien, dirigiéndose al Obispo de las Charcas, soluciona la dificultad que podría engendrarse al estar preceptuado que todos los doctrineros hablasen el idioma de los indios encomendados a su cura espiritual. A él le habían llegado noticias, dice, de que, no obstante este precepto, en dicho Obispado había muchos clérigos que desconocían la lengua. Ahora bien, como los tales no podían hacerse cargo de una doctrina mientras no la aprendieran, o estaban sujetos a una sanción pecuniaria si ejecutaban su ministerio sin haberla aprendido de antemano, el medio de que se valían para conseguir el cargo de doctrineros sin tomarse la molestia de aprender el idioma de los indígenas era seleccionar unos cuantos vocablos que encontraban escritos en los confesionarios, aprendérselos tal como allí los encontraban escritos y sin más dedicarse al apostolado. El fruto de tal ardid era que con esas solas palabras no sabían ni predicarles convenientemente, ni reprenderles sus vicios [155].

La solución general la proponía el jesuíta Luis López en 1570. En el

---

[152] Quiroga, *Coloquios de la verdad*, 117.

[153] Dr. Cuenca, *Relación de la visita de repartimientos*, 1566-7, en Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, II, 329-330.

[154] *Relación sumaria de lo que el Virrey D. Francisco de Toledo escribió en lo tocante al gobierno espiritual y temporal, guerra y hacienda*, en CDIHE, XCIV, 258.

[155] *Real Cédula al Obispo de las Charcas*, El Pardo 2 de diciembre de 1578, en *Disposiciones complementarias*, III, 17.

Perú se imponía la necesidad de que los misioneros procedieran según el ejemplo de los de Nueva España. Mientras no se tomaran el interés de éstos por aprender las lenguas de los indios, no podían aspirar a cosechar frutos entre los mismos. La razón la expone inmediatamente con toda crudeza: «Aquí [en el Perú] ni les predican porque no los entienden, ni menos los confiesan sino es in articulo mortis, y de aquí nace que ni saben quién es Jesucristo, ni se lo han enseñado; y así están idólatras como cuando vivían en su ley, y peores» [156].

* * *

Si nos hemos detenido, quizá con excesiva longitud, a describir los puntos flacos de la obra misional en la segunda etapa del siglo XVI, no lo hemos hecho por el prurito de señalar sus defectos. Con la descripción que hemos ofrecido tampoco pretendemos paliar sus virtudes, porque sería pueril negar una cosa que está a la vista de todos, aunque no sea éste el lugar para detenernos en ella.

Lo que hemos intentado ha sido lo siguiente: por una parte, hacernos cargo de la difícil situación religiosa en que se encontraban los indios cuando, transcurridos los primeros años de fervor que siguieron a la conversión, tuvieron que enfrentarse con el problema de su perseverancia en el cristianismo. Por otra, demostrar el hecho, frecuentemente pasado por alto, de que la dificultad para perseverar en la nueva religión que habían abrazado, vino a agravarse por el hecho de que los indígenas no dispusieron del cultivo pastoral que necesitaban.

La existencia simultánea de estos dos factores es la que, a nuestro parecer, explica tanto el hecho de que los indios abocaran en la práctica de la «religión yuxtapuesta», como aquel otro de que este yuxtaposicionismo religioso, es decir, los frutos de los métodos en la segunda etapa, no puedan considerarse como un fracaso.

La «religión yuxtapuesta» es el fruto de dos fuerzas simultáneas que operaban sobre los indios. Por una parte, su adhesión sincera al cristianismo y el trabajo, mayor o menor, que para sostenerlos en él realizaron los misioneros. Por otra, aquellos factores que tendían a desvincularlos de la nueva religión cristiana para inmergirlos de nuevo en la idolatría: su carácter inconstante y voluble, el atavismo religioso, la naturaleza del cristianismo, los recuerdos mudos pero insoslayables y permanentes de la idolatría, la falta necesaria de solidez en la conversión y, por fin, la labor de los hechiceros, que no hicieron más que explotar a su favor estas dificultades. Ante estas dos fuerzas simultáneas, pero de sentido opuesto, el carác-

---

[156] LÓPEZ, *Carta a S. Francisco de Borja*, Lima 21 de enero de 1570, en *Monumenta Peruana*, II, 366.

ter sincretista de los indios y su tendencia a no enfrentarse positivamente con las dificultades los condujeron a adoptar una posición de compromiso: ceder ante las dos fuerzas, dejándose llevar al mismo tiempo de entrambas; practicar el cristianismo, pero sin abandonar por ello la idolatría; hacer lo que decían los misioneros, pero sin dejar de tributar culto a los ídolos.

¿Que los misioneros esperaban más de ellos? ¿Que, una vez convertidos a la fe, lo más natural hubiera sido que perseveraran en ella? Desde un punto de vista teórico esta esperanza estaría justificada. Pero, teniendo en cuenta los diversos factores que operaban sobre los indios, era utópico esperarla.

Los métodos de cristianización produjeron su fruto: el acatamiento del cristianismo por parte de los indígenas. Circunstancias ajenas a los métodos generaron el regreso de los indios a la idolatría. Determinadas deficiencias en la evangelización impidieron contrarrestar en lo posible el influjo de las circunstancias. Entre los dos pesos, cristianismo y paganismo, el indio se dejaba llevar ora por uno, ora por el otro: sin dejar de ser cristiano quería al mismo tiempo seguir siendo pagano. No pudiendo coordinar en uno sólo ambos sistemas religiosos, abocó en lo que hemos designado con el nombre de «religión yuxtapuesta».

INDICE SISTEMATICO

DE

PERSONAS, LUGARES Y COSAS PRINCIPALES

A

Abancay, indios de, 77.
Acaponeta, Sierra de, 145.
Acevedo, Pablo de, O. F. M., 486.
Acomodación al indio, 79-81, 83-85, 88-90, 102, 103, 161, 165, 188, 256, 259, 329, 398.
Acosta, José de, S. I., 29, 30, 31, 39, 43-44, 65, 69, 72, 103, 121-2, 131, 139, 144, 146, 166, 204, 208, 211-3, 250, 252, 259, 263, 284, 311, 375, 414, 454, 489, 514, 523, 525, 527, 528, 541, 543, 544.
Adán, formación de, 319-320.
Afecto hacia los indios, 84-5, 94-5, 97.
Agradecimiento a Dios, obligación, 325-6, 334.
Agustín, San, 315.
Agustinos: México, 55, 346, 359, 360, 369; Michoacán, 532; Nueva España, 29, 33, 42, 107, 132, 248, 360, 365-6, 445, 473, 515, 530; Perú, 39, 80, 130, 143, 214, 292, 359-360, 366, 369; Tlaxcala, 533.
Aislamiento: de cristianos e infieles, 444-7; de españoles e indios, 428-432.
Alá, 302.
Albornoz, Rodrigo de, 213, 363.
Aldeas de los indios, cómo debían ser, 220, 222, 223-4, 231.
Alguaciles indígenas: comportamiento, 135; obligaciones, 106, 293-4.
Alonso, Juan, O. F. M., 306.
Altabilla, repartimiento, 461.
Alvarado, Pedro de, 59, 233, 380.
Amancebamientos, 429.
Amenazas a los indios, 85, 90, 260, 329-330.
Amor a Dios, obligación, 326.
Analogías: entre cristianismo y paganismo índico, 139-149; entre iglesia indiana y apostólica, 31, 32, 35, 58.
Ancianos: fuente de información, 71-2; reacios al cristianismo, 466-7.
Animismo índico, 270-4.
Antepasados de los indios, 257-8, 266, 444.
Antigüedad del cristianismo, argumento, 315, 317.
Antillas, 42, 65, 75, 226, 349, 396, 470, 507.
Anunciación, Domingo de la, O. P., 364.
Apóstatas; propaganda anticristiana, 444-6; número en el Perú, 290.
Apóstoles: argumento del cristianismo, 311, 314; modelo de misioneros, 31-44, 314.
Arbolancha, Fernando de, O. F. M., 430.
Arcos, Miguel de, O. P., 30, 40, 527.
Arequipa, indios de, 290.
Argumentos a los indios: características, 81, 307-9, 311; contra la idolatría, 89, 250-274; para probar el cristianismo, 311-335.
Aristóteles, 273.
Armas Medina, Fernando de, 78, 108, 146, 148, 186, 518, 519-520.
Arriaga, Pablo José de, S. I., 138, 231, 267, 288, 537.
Artículos de la fe, demostración, 313.
Asambleas sobre los métodos, 47, 48, 49-53, 54-56, 187, 486, 487-8. Véase Juntas.
Ascensión de Jesucristo, explicación, 322.
Asensio, Esteban de, O. F. M., 280.
Aspurz, Lázaro de, O. F. M. Cap., 532.
Astros, carencia de divinidad, 272-3.
Atahualpa, 95, 152, 375-6.
Atahualpa, hijos de, 408, 409.
Atlizco, aldea, 437,
Audiencias: Confines, 100, 391, 504, 505; Guatemala, 61, 300; Lima,

187, 237, 390, 391; Nueva España, 124, 216, 229, 230, 237, 294, 297, 426, 509; Nuevo Reino, 391; Panamá, 237; Quito, 466.
Austeridad: del cristianismo, 316-7; de los misioneros, 359-361.
Autonomía social de los indios, 234.
Autoridad: argumentos de, 314; métodos de, 337-372.
Autoridades de Indias: —y castigo a los indios, 122-3; —y métodos misionales, 49-53; —y honra a los misioneros, 340-3.
Avendaño, Diego, S. I., 341.
Avendaño, Hernando de, 138.
Avila, Francisco de, 252.
Ayllo, lugar de origen, 231, 266.
Aymaraes, Provincia de los, 388.
Azuaga, Pedro de, O. F. M., 209, 210, 219, 236, 470.

B

Bárbaros, clases de, 211.
Barco de Avila, Beata de, 37.
Barón Castro, Rodolfo, 439.
Barzana, Alonso de, S. I., 171.
Bautismo: de caciques, 383, 508; de conquistadores, 494-8; de encomenderos, 498-507; de misioneros, 507-512; de párvulos, 448; coacción y libertad en el, 510-511; instrucción previa, 40, 171, 378, 507-508; número de bautismos, 38, 459-468; tiempo de administración, 42.
Bayle, Constantino, S. I., 496, 519-520, 529.
Beltrán, Dr. Diego, 42.
Beltrán de Heredia, Vicente, O. P., 37.
Benavente, Toribio de, O. F. M. Véase Motolinia.
Benevolencia, captación de la, 91-136.
Berlanga, Tomás de, O. P., 59.
Betanzos, Domingo de, O. P., 332.
Betanzos, Pedro de, O. F. M., 97.
Bobadilla, Francisco, O. de M., 461.
Borracheras, 175, 304, 327-8.
Bracamonte, Diego, 534.
Bula de la Cruzada, 187.
Bulgaria, Franciscanos de, 32.
Burgos: Leyes de, 222, 243, 401, 422, 424, 500; junta de 1512, 75, 396, 422.
Bustamante, Francisco de, O. F. M., 135.

C

Cabahuil, divinidad yucateca, 301.
Caballerías de misioneros, 116.
Cabecera de doctrina, 538, 539.
Cabellera, 120, 179-180, 243.
Cabildo de México, 98.
Cabovil, divinidad yucateca, 301.
Caciques, 92, 95, 97, 99, 129, 163, 173, 224, 228, 229, 231, 234, 243, 263, 265, 288, 294, 338, 373-393, 508.
Caciques, hijos de, 296, 393-415.
Calancha, Antonio de la, O. S. A., 343, 506.
Calpixques, 135, 293-4. Véase Alguaciles.
Campanella, Tomás de, O. P., 28, 209.
Campeche, Colegio franciscano de, 406.
Cáncer, Luis, O. P., 198.
Cánticos, 71, 305.
Cañaribamba, aldea, 77.
Cañete, Marqués de, 402.
Capellanes en las conquistas, 111-2.
Capellanías prohibidas a los misioneros, 364-7.
Capilaridad, métodos de, 417-455.
Capitulaciones, 111, 195.
Capítulos de Ordenes religiosas: en general, 54; agustinos, 359, 360, 369; dominicos, 96, 108, 118, 131, 240, 247, 252, 338, 347, 364, 369, 391, 548.
Cárceles, 97, 106, 119.
Caribes, indios, 193, 212.
Caridad: entre los indios, 104; de los misioneros, 104-9.
Carlos V, 45, 46, 47, 58, 111, 126, 183, 196, 214, 217, 288, 351, 356, 363, 377, 407, 408, 418, 427, 446, 501.
Cartagena de Indias, 241, 407, 464, 540.
Casas, Bartolomé de las, O. P., 31, 39, 41, 74, 130, 181, 195, 209, 210, 221, 223, 225, 284, 383, 395, 396, 422, 425, 430, 494, 495, 498, 500, 522-3.
Casas, Domingo de las, O. P., 285.
Casas de los indios, 119, 205, 239-244.
Castañeda, Francisco de, 406.
Castidad, 369-370.
Castigos: a los indios, 38, 85, 119-136, 267-9, 280, 291, 299-300, 367; a los misioneros, 342-3.

Castilla del Oro, 59, 237, 424, 425.
Catecumenado, 40, 332.
Caxetambos, Provincia de los, 461.
Cecras, repartimiento, 461.
Ceccherelli, Claudio, O. F. M., 510.
Cédulas reales sobre: buen trato, 192-3; caciques, 377, 378, 391; calpixques, 135; castigos, 126; conquistas, 111, 112, 193, 194, 195; contacto de españoles e indios, 424, 425, 527, 432, 438; idolatría, 280, 297, 298, 302; medios para la conversión de los indios, 27, 28, 45, 46, 47, 48, 58, 59, 114, 377; misioneros, 116, 340, 349-357; obligaciones relig. de los encomenderos, 100, 501, 502, 504; policía y reducciones, 213, 214, 219-221, 227, 229, 230, 233, 234, 235, 237.
Cempoala, 496.
Cerrato, Lcdo., 52, 482.
Ceynos, Lcdo. Francisco, 475.
Cielo, descripción, 330.
Cieza de León, Pedro, 382.
Cinacantepec, aldea, 437.
Cinacatlan, aldea, 177.
Cioacoatl, divinidad azteca, 259.
Cioauteteu, divinidades aztecas, 260.
Cisneros, Francisco Ximénez, O.F.M., 35, 422.
Ciudad Real de Guatemala, 401.
Clavijo, Sancho de, 237.
Clérigos, 29, 116, 186, 187, 371, 372, 497, 504, 532-3, 545.
Coacción en el bautismo, 510.
Cobán, Capítulo Prov. de, 96, 108, 131, 247, 252, 347, 391.
Coca, 304.
Colegios de nobles, 36, 185, 393-415.
Colón, Diego, 221, 280, 499.
Collaguas, Provincia, 77.
Comidas, 241.
Comisario General O. F. M., 48, 135, 354.
Comunión entre indios paganos, 140. Véase Eucaristía.
Concepción, ciudad, 381, 401.
Concilios: limenses, 51; primero de Lima, 40, 77, 79-80, 98-99, 112, 113, 116, 128, 177, 277, 282, 294, 297, 299, 313, 326, 345, 355, 366, 369, 408, 452, 508, 509, 512; segundo, 38, 41, 52, 80, 104, 128, 277, 292, 294, 297, 300, 334, 368, 376, 378, 387, 444, 445, 453, 508, 513, 523; tercero, 96, 113, 114, 121, 129, 131, 165-6, 167, 204, 205, 238-9, 280, 303, 367, 368, 454; mexicanos, 51; primero de México, 105, 117, 128, 218, 236, 244, 278, 305, 368, 383, 452, 507-8; segundo, 118, 305, 367, 368; tercero, 96, 105, 116, 117, 129, 219, 236, 237, 303, 305, 368, 415, 454, 508.
Conchuhuaman, Jerónimo, 522.
Confesión: cristiana, 171, 477, 480, 481; pagana, 140, 141, 144.
Confesonario de Lima, 247, 250, 253, 254, 256, 263, 268, 269, 316, 327, 328, 489, 544.
Conquistadores: y bautismo, 494-8; y caciques, 381; y estudio del indio, 63, 64, 65, 73; e idolatría, 278; y misioneros, 339-340.
Conquistas: y cristianismo, 190, 193-7, 201; e ideal de Iglesia indiana, 35-6, 39, 43-44; y misioneros, 111-4.
Consejo de Indias, 45, 46, 47, 111, 155, 187, 214, 228, 349, 350, 387, 400, 430.
Contacto. Véase Capilaridad.
Contratos: entre españoles e indios, 424; prohibidos a los misioneros, 368-9.
Conversión: concepto en el siglo xvi, 509-510; conversión y bautismo, 494, 513-7; dificultades para ella, 174-180, 189-200, 444, 467; facilidades, 181-9; juicios sobre, 468-492.
Convicciones religiosas índicas, 103-4.
Cook, Sherburne F., 462.
Córdoba, Pedro de, O. P., 35, 37, 89, 94, 253, 309, 312, 317, 319, 321, 322, 324, 325, 326, 328, 333, 345, 363, 395, 500.
Coro de Chaves, Hernando, 387.
Corregidores, 135, 342, 455.
Cortés, Hernán, 49, 50, 63, 139, 275, 280, 339, 341, 343, 363, 398, 424, 425, 496, 501.
Cortés, Martín, 342.
Coruña, Agustín de la, O. S. A., 306.
Cosas de los indios, 61, 64.
Costumbres idolátricas, 303-5.
Creencias de los indios, 140, 141.
Cristianismo: aceptación por los indios, 517-525; cualidades, 90, 153-169; deficiencias, 470, 473, 475, 476, 477, 481, 485, 486, 488, 489, 490, 492; demostración, 311-335; dificultades para los indios, 78, 162, 174-180, 188, 189, 190, 192, 528; disposición hacia él, 83, 138-153, 207-8; evolución, 493; modo de exponérselo, 79-82, 84; sinceridad, 471, 479, 480, 481, 483.
Cristianos: y españoles, 197-201; su fe, argumento del cristianismo, 315-6; fingidos, 463, 514-5.

Crónicas relig. de Indias, 474.
Cruces, 268, 278, 299.
Cruz, Francisco de la, O. P., 177.
Cruz, Rodrigo de la, O. P., 199, 200, 429.
Cú, 277, 288, 298.
Cuba, 226, 470, 507.
Cuenca, Dr. Gregorio, 549.
Cuevas, Mariano, S. I., 70, 108, 515-6.
Culhuacán, región mexicana, 302.
Culiacán, 168.
Cumaná, 397.
Cura pastoral en Indias, 529-551.
Cuyoacán, indios de, 139, 398.
Cuzco, 53, 76, 262, 290, 375, 401, 415.

CH

Chachapoyas, repartimiento, 549.
Champoton, colegio franciscano de, 406.
Chamulá, aldea, 511.
Chaves, Antonio de, 470, 502.
Chepo, aldea, 438.
Chi (dios), 301.
Chiametla, aldea, 496.
Chiapa, 144, 289, 384, 481, 522-3.
Chichimecas, 134, 145, 182, 235, 405, 442, 512.
Chile, 118, 190, 191, 217, 237, 381, 401, 493.
Chincacocha, Provincia, 461.
Chiriguanos, 212.
Cholula, templo de, 267.
Chozas, Pedro de, O. F. M., 345, 346.
Chucuito, Provincia, 464, 540.
Chuncha, Provincia, 410.
Chunchibilcas, indios, 77.
Chunchos, indios, 212.
Chuquisaca, 290.

D

Danzas, 305.
Darién, 495.
David, Rey, argumento del cristianismo, 315.
Dávila Padilla, Agustín, O. P. 198, 473.
Delincuentes, envío a la Española, 419.
Demonio, 254-255, 257-8, 265, 268.
Desnudez, 241, 242, 243.
Desprendimiento: en los indios, 84; en los misioneros, 29, 361-7, 368-9.
Deza, Diego de, O. P., 395.
Días de precepto, 183-4.
Díaz de San Miguel, Garci, 540, 542.
Díaz del Castillo, Bernal, 173, 340, 481, 482.
Diezmos, 186, 363.
Dificultades a los indios, 308.
Diluvio, creencia índica, 140.
Dinero, prohibición a los misioneros, 367-9, 371.
Dios de los cristianos: cualidades, 156-160, 256, 326; existencia, 319.
Dioses índicos: crueldad, 139, 188, 262, 267, 281; falsedad, 258-265.
Dispensas a los indios, 183-6.
Dispersión de los indios, 216-9.
Distancias en las doctrinas, 532-6.
Doctrina (beneficio), 117, 118, 119, 532, 533-4, 538.
Doctrina (enseñanza del cristianismo), 41, 129, 169-171, 309-310, 330-335, 412, 499-502, 503, 505, 506, 540-544.
Doctrina en lengua española y mexicana, 89, 242, 243, 314, 318, 321, 323, 324, 325, 326, 328, 333.
Doctrinas (manuales), 43, 94, 95, 97, 149, 154, 158, 159, 160, 162, 176, 209, 251-2, 307-310, 317, 325, 477-8.
Doctrineros, indios, 536-8.
Dominicos: Chiapa, 97, 119, 147, 177, 292, 338, 347, 511; España, 349; Española, 395; Guatemala, 92, 96, 108, 119, 126, 199, 231, 238, 239, 240, 247, 252, 274, 301, 338, 347, 361, 362, 364, 391, 447, 548; México, 95, 131, 340, 364, 403; Nueva España, 29, 33, 102-3, 116, 163, 181, 183, 190, 338, 464-5, 429, 460, 530; Nueva Granada, 361, 366; Perú, 80, 118, 364, 369, 540, 548; Tierra Firme, 397; Verapaz, 380.
Durango, 134, 404.
Dureza del cristianismo, argumento, 316.

E

Echagoain, Lcdo., 236.
Edad Media, 33-34.
Egaña, Antonio de, S. I., 353.
Ejemplaridad en los misioneros, 28, 38, 346-359.
El Salvador, República de, 439.
Embriaguez. Véase Borracheras.
Encarnación, explicación, 321.
Encomenderos: y cristianismo, 65, 100, 233, 455, 465, 466, 498-507; y colegios de nobles, 398, 401, 402, 403, 406, 408, 409, 411; y misioneros, 100, 101, 177.
Encomiendas: bautismos de ellas, 498-507; conveniencia, 426, 428-9; inconveniencia, 41; número en el Perú, 534; íd. en Tlaxcala y Yucatán, 533.
Enfermería, 107, 108.
Enríquez, Virrey Martín, 237, 355.
Enriquillo, indio de la Española, 395.
Entibiamiento misional, 538-9.
Envidia entre los indios de Guatemala, 120.
Epidemias, 107, 108.
Escuelas, 405.
Española, Isla, 36, 65, 173, 213, 217, 225, 268, 395-6, 419, 470, 494, 499, 507, 510.
Española, lengua, 214.
Españoles: doctrineros, 506; españoles e indios, 117; y cristianismo, 92, 189-191, 197-201, 221, 296, 298, 315, 316, 417-440; y misioneros, 92, 199, 269, 282, 100, 101 340, 343-4, 362, 406.
Españolización de los indios, 213-6, 223, 244.
Espejo, Antonio, 64.
Espinareda, Pedro de, O. F. M., 235.
Espirituales franciscanos, 34-5.
Estancias, 538.
Estipendio, prohibición a los misioneros, 29, 116, 367-8.
Eucaristía, 317, 322-3, 477.
Experimentos antillanos, 225, 226.

F

Falcón, Lcdo., 131.
Favenza, Francisco de, O. F. M., 405.
Fe: primer requisito del cristiano, 318; razones para creer, 312; la de los cristianos, argumento del cristianismo, 315-6.
Felipe II, 48, 62, 114, 155, 172, 179, 183, 217, 234, 298, 315, 342, 354, 361, 365, 366, 386, 387, 391, 418, 453, 543.
Fenómenos naturales, no eran dioses, 273.
Feria, Pedro de, O. P., 89, 158, 163, 255, 260, 261, 263, 269, 310, 317, 319, 320, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 477.
Fernández de Bonilla, Alonso, 388.
Fernández de Oviedo, Gonzalo, 495.
Fernández Piedrahita, Lucas, 100.
Fernández de Quirós, Pedro, 208, 462.
Fernando el Católico, 419, 421.
Fervor de los indios, 472, 474, 477.
Figueroa, Rodrigo de, 226, 423.
Fin del hombre, argumento del cristianismo, 325.
Fiscales, indios, 120, 135, 293-4.
Florida, 198, 212, 248, 312, 338, 381, 382, 386, 387.
Flos sanctorum, 315.
Focher, Juan, O. F. M., 43-44, 235, 310, 313, 326, 510.
Fonseca, Antonio de, 353.
Franciscanos: España, 27-8, 35, 349, 351, 361; Española, 395, 499; Florida, 331, 338, 405, 447; Guadalajara, 303; Guatemala, 97, 217, 230-1, 293, 301, 379, 382; México, 50, 107, 175, 177, 286, 292, 400, 403, 409, 411, 412, 459; Doce Apóstoles Franciscanos de México, 32, 66, 95, 130, 153-4, 170, 257, 259, 260, 261, 262, 264, 274, 311, 312, 315, 326, 330, 339, 345, 363, 378, 379, 469; Michoacán, 54, 177, 178, 182, 405, 410, 532; Nicaragua, 406, 410; Nueva España, 29, 33-37, 48, 55, 67, 101, 102, 109, 116, 121, 122, 124, 132, 134, 143, 167, 183, 197, 199, 235, 238, 248, 253, 254, 267, 275-6, 281, 302, 315, 349, 355, 358, 361, 367, 379, 397-8, 414, 426, 428, 429, 444, 459-460, 462, 471, 510, 511, 515, 530; Nueva Granada, 445; Perú, 38, 48, 106-7, 170, 191,

366, 408; Quito, 105; Tierra Firme, 397; Xuchimilco, 96; Yucatán, 100, 201, 292, 297, 379, 402, 406, 410, 461, 481, 547; Zacatecas, 56, 248, 344.

Francisco de Borja, San, 353, 380, 531.
Francisco Javier, San, 29.
Friede, Juan, 435, 439.
Fuente de Cantos, 199.

G

Gante, Pedro de, O. F. M., 76, 97, 107, 173, 285, 296, 305, 466.
Garcés, Julián, O. P., 471, 517.
García Icazbalceta, Joaquín, 70, 288.
García Oñez de Loyola, Martín, 118.
García de Palacio, Diego, 61.
Garcilaso de la Vega, 68, 78, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 210, 211, 241, 301, 302, 375, 434, 467, 483-4.
Garrovillas, Pedro de, O. F. M., 262.
Génesis, Libro del, 272.
Gilberti, Maturino, O. F. M., 540.
Gómez de Cervantes, Gonzalo, 214, 215, 479.
González, Antonio, 123.
González, Gregorio, 541.
González Dávila, Gil, 376, 399, 495.
Gracia de Dios, explicación, 323.
Grijalva, Juan de, O. S. A., 33, 42, 132, 203, 248.
Guaçacapan, aldea, 438.
Guadalajara, indios de, 177, 460.
Guadalupe, Ntra. Sra. de, 289.
Guale, tribu de, 446.
Guamán Poma de Ayala, Felipe, 106.
Guardián O. F. M., de Sevilla, 27-8.
Guatemala, 41, 115, 120, 121, 227, 230-2, 233, 240, 289, 362, 376, 382, 383, 386, 411, 438, 481, 505.
Guevara, Hernando de, 496.
Guzmán, Gonzalo de, 496.
Guzmán, Nuño de, 64, 381.

H

Habana, 404.
Hagiografías, 315.
Hechiceros, 151, 152, 255, 256, 257, 262, 269, 448-454.
Herborn, Nicolás, O. F. M., 34, 469.
Hernández, Bartolomé, 78, 191, 204, 205, 207, 432, 489, 528.
Hernández de Córdoba, Francisco, 495.
Hernando, Don, cacique, 387.
Herrera, Antonio de, 396.
Herrera, Juan de, O. F. M., 406.
Higueymota, noble india, 496.
Hojacastro, Martín de, O. F. M., 473.
Hombre, constitución del, 319-320.
Hospitales, 108, 174.
Huacarbamba, 138.
Huacas, 262.
Huamachuco, Provincia, 292.
Huamanga, Provincia, 290, 439.
Huánuco, repartimiento, 549.
Huarochirí, indios de, 145, 380.
Huayna Capac, 150, 152.
Huitzitzilin, ave de Nueva España, 324-5.
Humanización del indio, 208-216.

I

Ibarra, Antonio de, 496.
Idólatras, castigo, 267, 268, 269, 280, 291, 300.
Idolatría, 67, 68, 69, 86, 87, 120, 136, 151, 177, 247-306.
Idolos, 114, 249, 258-270, 274-5, 283.
Iglesia, explicación del misterio, 323-4.
Iglesia primitiva, 32, 35, 36, 37, 40, 41, 42.
Iglesias, construcción de, 185.
Impresionabilidad de los indios, 85, 329.
Inconstancia de los indios, 85-6, 527.
Indias Orientales, 28, 29.
Indios: capacitación para el autogobierno, 214, 229; cómo debían vivir, 205-6; confianza y afecto al misionero, 91-2, 101, 102, 103, 104, 109, 188; disposición hacia el cristianismo, 83, 137, 188, 190, 191, 207-8, 308; número, 462-3, 533, 546; órdenes sagradas, 358; sicología, 31-2, 36, 75, 79, 81-6, 87-90, 103, 124, 132-4, 257, 272, 308, 348, 362, 527, 528; indios al servicio del

misionero, 118, 369-370; indios viejos, 466-7.
INFIELES: prohibición de asistir a Misa, 445; propaganda anticristiana, 444-6; separación de los cristianos, 444-7.
INFIERNO, descripción, 329.
INFLUENCIAS entre cristianismo y paganismo índico, 523.
INFORMACIONES a la Corona, 46, 48, 59-65.
INMORTALIDAD del alma, 140.
INQUISICIÓN, 344.
INSENSIBILIDAD de los indios, 103.
INSTRUCCIÓN prebautismal, 40, 378, 499, 507-8.
INSTRUCCIONES regias: a Hernán Cortés, 49, 280, 424; a los Jerónimos de la Española, 223-5, 226, 401, 422; a Rodrigo de Figueroa, 423; a don Antonio de Mendoza, 427.
ISABEL la Católica, 213, 419, 420, 421.
ISCAYCUIGAS, indios, 212.
ISOLANIS, Isidoro de, O. P., 207.
ITATÍN, 461.
IZALCOS, tribu, 438.

J

JACINTO de San Francisco, O. F. M., 134, 235, 471, 473, 475.
JALISCO, 106, 107.
JAMAICA, 499.
JAUJA, 88, 239.
JAUNGOYCOA (dios), 302.
JERÓNIMO de San Miguel, O. F. M., 99, 445.
JERÓNIMOS de la Española, 217, 500, 507. Véase INSTRUCCIONES.
JESUCRISTO, explicación de sus misterios, 320-322, 323.
JESUÍTAS: Chile, 512; España, 353; Florida, 248, 331, 341, 404-5; Juli, 293; Nueva España, 236; Perú, 28, 106, 190, 248, 371, 380, 464-5, 514, 543; Sinaloa y Sonora, 56, 139, 243, 276, 285, 380, 404, 443, 460; Tucumán, 512.
JIMÉNEZ, Francisco, O. F. M., 119, 121, 274, 510.
JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, 140, 525.
JIMÉNEZ RUEDA, J., 287, 518.
JOAQUINISMO, 34-5.
JUAN, Don, cacique, 380, 384.
JUAN de San Miguel, O. F. M., 235.
JUAN de San Román, O. S. A., 167, 168, 445.
JULI, doctrina de, 293, 454.
JULIO III, Papa, 353.
JUNTAS eclesiásticas de México, 40, 50, 51, 56, 125, 126-8, 218, 278, 305, 411.

K

KACHIQUELES, región, 461.
KEEGAN, Gregory Joseph, 198.
KUBLER, George, 519.
KUE (dios), 302.

L

LABRADORES a Indias, 213-4, 422.
LACANDON, aldea, 262.
LADINOS, indios, 505.
LA GASCA, Pedro, 190, 402, 503.
LAMPAZ, aldea, 382.
LANDA, Diego de, O. F. M., 70, 71, 101, 104, 292, 493.
LA PAZ, 290.
LENGUAS indígenas, 544-550.
LEÓN de Nicaragua, 406, 407, 409, 410.
LEYES Nuevas, 98, 128, 384, 428.
LIBERTAD en el bautismo, 511.
LICITUD de la destrucción de los ídolos, 283-4.
LIMA, 290, 415, 534.
LIMOSNA, pedirla para los indios, 105-6.
LIMPIEZA, medio de humanización, 240, 243, 244-5.
LIZANA, Bernardino de, O. F. M., 149, 151, 198, 201, 275, 302, 481.
LOAYSA, Jerónimo de, O. P., 112, 184, 247, 296, 299, 334, 343, 407, 409, 508, 512.
LOAYSA, Rodrigo de, O. P., 132.
LOBO Guerrero, Bartolomé, 493.
LÓPEZ, Luis, S. I., 191, 431, 549.
LÓPEZ, Tomás, 99, 241.
LÓPEZ de Azoca, Luis, 123, 124.
LÓPEZ Cogolludo, Diego, O. F. M., 66, 149, 151.

López de Gómara, Francisco, 268, 275, 325, 341, 376, 468.
López de Salcedo, Diego, 64, 510.
Lopochi, aldea, 168.
Lorencio, Pedro, O. P., 447.
Lucayos, indios, 421.
Lucero, Gonzalo, O. P., 272.
Lumnius, Juan Federico, 469.

M

Magdalena, Diego de la, O. F. M., 442.
Maldonado, Alonso, 230.
Mal ejemplo de los españoles, 431-432.
Manuscritos indígenas, 68, 70, 71, 151, 277.
Manzanedo, Bernardino de, 422.
Manzano y Manzano, Juan, 195.
Maravall, José Antonio, 36-7.
Mariátequi, J. C., 518.
Marroquín, Francisco de, 50, 115, 116, 227, 380.
Martel de Santiago, Lcdo., 485.
Mártires, argumento del cristianismo, 316.
Matienzo, Juan, 240, 241, 243.
Matrimonios mixtos, 418.
Medellín, Diego de, O. F. M., 217, 236, 237.
Medina, Andrés de, O. F. M., 106.
Meléndez, Juan, O. P., 147, 200, 301, 548.
Méndez, Gonzalo, O. F. M., 119.
Méndez Canzo, Gonzalo, 381.
Mendieta, Jerónimo de, O. F. M., 32, 33, 100, 101, 102, 117, 121, 132, 133, 134-5, 144, 147, 149, 167, 267, 278, 281, 282, 347, 432, 436, 438, 474, 528.
Mendoza, Antonio de, 182, 342, 356, 389, 415, 427.
Mendoza, A. C., 396.
Mendoza, Carlos, cacique, 288.
Mendoza, Jerónimo de, O. F. M., 344.
Menéndez de Avilés, Pedro, 341, 399.
Mercedarios, 358.
Mérida, colegio franciscano, 410.
Mesa, Bernardo de, O. P., 75.
Mestizos, ordenación sagrada, 358.
Métodos misionales; dificultades, 27, 31; discusión, 44-56; su ideal, los Apóstoles, 31-44, 314.
México, 73, 76, 77, 150, 263, 285, 287, 296, 437, 441, 448, 451, 452.
Michoacán, 107, 182, 235, 415, 532.
Milagros en Indias, 33, 495.
Minas, trabajo en, 221.
Miranda, Bartolomé de, O. P., 430.
Misa, 168, 186, 187, 477, 480, 481.
Misioneros: concepto del cristianismo, 204; íd. del indio, 31-2, 73-8, 82-6, 87-90, 103, 124-5, 132-3, 133-134; circunstancias económicas, 115-6; estudio del indio, 66-72; íd. de los métodos, 54-56; número, 532-4, 547, 548; paso a Indias y expulsión, 348-358; posición ante el indio, 92, 339; predicación, 95, 97, 247-9, 330-5.
Misiones de Indias: magnitud, 27-28; novedad, 27, 31.
Misterios cristianos, explicacion, 308, 317-8.
Moctezuma, 150, 152, 376.
Mojos, indios, 212.
Molestias a los indios, evitarlas, 115-9.
Molina, Cristóbal de, 71, 258, 290, 297, 454.
Monitola, Angel, S. I., 207, 241.
Monoteismo, 140, 175, 259.
Monsalve, Miguel de, O. P., 135, 182, 490.
Montalvo, Gregorio de, O. P., 547.
Monte, Pedro del O. F. M., 106.
Montejo, Francisco de, 341, 379.
Monterrey, Conde de, 237.
Montesino, Ambrosio, 77.
Montesinos, Antonio, O. P., 395.
Montúfar, Alonso de, O. P., 475-7, 531.
Morales, Luis de, 290, 390, 485.
Moriscos de Granada, 29, 30, 476, 489.
Motivos de credibilidad, 311.
Motolinia, Toribio de Benavente, O. F. M., 29, 30, 32, 40, 66, 75, 94, 97, 99, 102, 103, 143, 147, 149, 150, 162, 170, 218, 248, 254, 255, 265, 267, 274, 286, 293, 296, 324, 329, 330, 331, 340, 343, 361, 364, 375, 410, 433, 449, 450, 460, 463, 469, 471-3, 480, 492, 510.
Moya y Contreras, Pedro, 372, 545.
Muerte de Jesucristo, explicación, 321-2.
Muiscas, indios, 212.
Muriel, Diego, 240.
Murúa, Martín de, O. de M., 210.
Música, 166, 170, 171.

N

Nanbija, doctrina, 438, 483.
Naolingo, aldea, 438.
Navidad, fiesta de, 167-8.
Nesticpac, Provincia, 482.
Nicaragua, 41, 179, 267, 376, 406-7, 495.
Nicoain, cacique de Guatemala, 376.
Niños y destrucción de la idolatría, 276, 292-3, 296.
Nobles, indios. Véase Caciques.
Nombres indígenas, 179-180, 303.
Nueva España, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 38, 40, 42, 48, 51, 56, 73, 75, 77, 108, 117, 121, 122, 150, 182, 183, 185, 190, 214, 227, 228, 233, 235, 275-6, 283, 288, 289, 293-4, 296, 298, 375, 389, 397-8, 451, 463, 465, 470-480, 508, 515, 530, 532, 545,
Nueva Galicia, 381.
Nueva Granada, 174, 179, 212, 240, 244, 403, 407, 465-6.
Nuevo México, 139.
Nuevo Reino de León, 329.
Núñez de Balboa, Vasco, 495.
Núñez Cabeza de Vaca, Alvar, 64.

O

Oaxaca, obispado, 436, 533.
Obispos de Indias, ideal, 40, 363.
Objeciones a los indios, 81-2.
Obregón, Baltasar de, 340, 343.
Ocaranza, Fernando, 364.
Ofrecimiento en la Misa, 186-7.
Oliva, Anello, S. I., 290.
Olivera, Luis de, 290.
Olmedo, Bartolomé, O. de M., 496.
Orden del universo, prueba de la existencia de Dios, 319.
Ordenanzas ovandinas, 62, 172, 173, 183.
Ordenes Mendicantes, 29, 32, 56, 173, 235, 530.
Oré, Luis Jerónimo de, O. F. M., 38, 90, 101-2, 170, 322, 323, 331, 375, 446, 541, 542.
Oroz, Pedro, O. F. M., 436.
Ortiz, Tomás, O. P., 59, 400, 403, 501, 506.
Otomites, indios, 443.
Ovando, Nicolás de, 173, 213, 220, 221, 242, 421, 499.

P

Pacamuros, Gobernación de, 483.
Pacarina (dios), 231.
Pachacamac, divinidad peruana, 147, 301, 302.
Paganismo índico, caracteres, 88-90, 138, 161.
Palacio, Lcdo., 482.
Panamá, 407, 454.
Papa, 184, 311-2, 345, 351, 352, 356, 363.
Paria, costa de, 425.
Parientes del misionero, 118, 370.
Parinacocha, provincia, 290.
Párvulos, bautismo, 448.
Paso a Indias, 348-357.
Paulo III, Papa, 183.
Paz, Matías de, O. P., 108.
Pecado: concepto entre los aztecas, 525; explicación del mortal, 323, 327; íd. de la carne y capitales, 328.
Pedrarias Dávila, 58, 64, 495.
Penas: eternas, 329; pecuniarias, 367.
Penetración pacífica, 28, 40.
Peña, Pedro de la, O. P., 466.
Pérez, Martín, S. I., 168.
Pérez de Ribas, Andrés, 138, 163, 164, 175, 314, 339, 434, 440, 444, 480, 481, 511, 527.
Perú, 42, 48, 50, 53, 56, 60, 65, 76, 77, 78, 108, 112, 121, 123, 135, 145, 175, 196, 200, 208, 209, 210, 211, 217, 219, 234, 237, 238, 250, 267, 283, 289, 290, 294, 296, 342, 343, 375-6, 384, 389, 397, 402-3, 408, 414, 415, 438, 448, 461, 464, 467, 482-491, 534, 548.
Petatlan, aldea, 168.
Phelan, John Leddy, 33-5.
Piedrahita, beata de, 37.
Pinturas índicas, 68, 70, 72.
Pitzintli, divinidad azteca, 125.
Pizarro, Francisco, 50-1, 52, 407.
Pío IV, 371.
Pío V, 353.
Plebeyos, indios, 379, 412.
Pleitos de indios, 234, 235.
Pobreza: de Jesucristo, 321; de los misioneros, 364-7.

Pochutla, isla, 447.
Poligamia, 139, 175, 177, 178.
Policía o modelación humana, 203-208.
Politeísmo, absurdo del, 259-260.
Polo de Ondegardo, Juan, 53, 65, 79, 144, 250, 374, 375, 482-3, 488-9, 524, 529.
Porres, Diego de, O. de M., 461, 462.
Portugal, 28.
Possevino, Antonio, 27.
Presagios del cristianismo en Indias, 149-152.
Prestigio del misionero, 338-346.
Procesiones, 305.
Procesos: contra indios idólatras, 300; contra los misioneros, 342-343.
Profecías índicas, 149-152.
Profetas, argumento del cristianismo, 311.
Prohibidos, táctica de, 418.
Protector de los indios, 98-101.
Protestantismo, 34.
Provinciales de las Ordenes Religiosas, 352-4.
Puchatla, aldea, 262.
Puebla de los Angeles, 437.
Puerto Rico, 396.

Q

Quauhtinchan, aldea, 437.
Quauhuoac, aldea, 437.
Queatzalcoatl, divinidad azteca, 257, 259, 264.
Quezaltenango, caciques de, 97.
Quiroga, Pedro de, 36, 42-3, 90, 252, 383, 428, 485, 486-7, 523, 537, 543, 548-9.
Quiroga, Vasco de, 446.
Quechua, lengua, 211.
Quito, 88, 408, 409, 534.

R

Ramírez de Fuenleal, Sebastián, 55, 364, 425, 441, 503.
Rasquín, Jaime, 182.
Razonamientos a los indios, 80-1.
Rebautizantes, 508.
Recarte, Jerónimo de, O. F. M., 432, 434, 465.
Reducciones, 216-238.
Reinoso, Alonso de, O. F. M., 446.
Relaciones geográficas, 63, 483, 484, 490-1.
Relación de la Provincia del Santo Evangelio, 436, 437.
Religión: mixta, 522; yuxtapuesta, 521-5, 550-1.
Religiosidad de los indios, 88.
Religiosos: casas en Michoacán, 532; íd. en Nueva España, 530-1; íd. en Oaxaca, 533; íd. en Perú, 534; íd. en Tlaxcala, 533; íd. en Yucatán, 533, 547, 548; número en Indias, 532.
Remesal, Antonio de, O. P., 92, 121, 144, 147, 199, 239, 383, 396, 497, 504, 506, 509.
Renacimiento, 204, 207.
Repartimiento. Véase Encomiendas.
Representaciones teatrales, 305.
Rentas, prohibición a los misioneros, 115, 364-7.
Requerimiento, 43, 194-6.
Resurrección: entre los indios, 140; cristiana, 324-5; de Jesucristo, 322.
Revelación de la doctrina cristiana, 313, 318.
Ricard, Robert, 108, 146, 148, 186, 510, 532.
Río de la Plata, 353.
Riquezas y misioneros, 540-1.
Robles, Diego de, 236.
Robles, Juan de, O. P., 353.
Rodríguez Arzúa, J., 435.
Rogel, Juan, S. I., 81, 248, 341, 445.
Rogel, Lcdo. Juan, 230.
Roys, R. L., 517, 519-520.
Ruiz del Portillo, Jerónimo, S. I., 353, 464, 531.
Runacas Antamarcas, repartimiento, 76.

S

Sabios, argumento del cristianismo, 311.
Sacramentos, explicación, 322, 473, 477, 478.
Sagrada Escritura, 252, 255, 257, 259-260, 263-4, 265, 272, 311, 312, 313, 315, 326, 345.
Sahagún, Bernardino de, O. F. M., 67, 69, 70, 72, 144, 149, 252, 255, 257-8, 259-260, 263, 269, 289, 291,

302, 303, 304, 305, 447, 474, 478-9, 539.
Salas, Gaspar de, 346.
Salazar, Esteban de, 469.
Samaniego, Diego de, S. I., 164.
San Juan de Quauhtinchan, aldea, 133.
San Gabriel, Custodia franciscana, 35.
Sánchez, Luis, 86, 465, 469.
Sánchez de Aguilar, Pedro, 131, 148, 273, 288, 303, 315, 442, 454, 481, 542.
San Juan, aldea, 481.
San Pedro, aldea, 481.
Santa Cruz de la Sierra, 462.
Santillán, Lcdo., 195.
Santísimo Sacramento, 268.
Santo Evangelio, Provincia franciscana, 436-8.
Santos, argumento del cristianismo, 311, 314.
Savonarola, Jerónimo de, O. P., 37.
Schafer, Ernesto, 531.
Scholes, F. V., 517, 519-520.
Schultze, Leonardo, 120.
Segovia, Antonio de, O. F. M., 134.
Selección de misioneros, 352.
Semejanzas para explicar el cristianismo, 317-325. Véase Analogías.
Sicología del indio, estudio, 58-73.
Sierra, Vicente D., 371.
Simplicidad, 102.
Simpson, L. B., 462.
Sinaloa, 56, 88, 162, 178, 243, 382, 404, 460, 480.
Sincretismo índico, 514.
Sínodos diocesanos: en general, 51; primero de Lima, 105, 367; tercero de Lima, 105, 116, 305, 368; de Santa Fe, 368, 369, 508, 513; de Tucumán, 80, 113, 114, 295, 370, 434.
Sonora, 178, 404.
Sopuerta, Hernando de, O. F. M., 546.
Suárez, Francisco, O. F. M., 436.
Suárez de Peralta, Juan, 149, 479.
Suntuosidad del culto, 166-9.

T

Tabasco, 496.
Tama, aldea de la Florida, 346.
Tapia, Gonzalo de, S. I., 162, 167, 168, 434, 441.
Tapia, Juan de, O. F. M., 460.
Tastera, Jacobo de, O. F. M., 76, 98, 406, 471.
Tcidacoatl, divinidad azteca, 257.
Tecalli, aldea de Nueva España, 437.
Tecto, Juan de, O. F. M., 49.
Tello, Antonio, O. F. M., 145, 150, 177, 178, 200.
Tepepulco, aldea de Nueva España, 379.
Tepixques, 293-4.
Tepotzotlan, aldea de Sinaloa, 404.
Tequitlatos, indios, 293-4.
Tercer Catecismo de Lima, 79, 84, 156, 160, 184, 197, 254, 255, 256, 257, 260, 262, 263, 268, 301, 311, 314, 315, 316, 320, 326, 327, 335, 342, 544.
Tetuh (dios), 199.
Teules (dioses), 199.
Teuculhuacan o Teutecolhuacán, región mexicana, 302.
Tezcatlipuca, divinidad azteca, 261.
Tezcoco, 72, 88, 150.
Tianquimanalco, aldea, 289.
Tierra Firme, 349, 356, 377, 397, 422, 495.
Tioipitzintli, divinidad azteca, 145.
Tiripetio, aldea de Michoacán, 167.
Tito Uchu Inca, Alonso, 387.
Tlaloc, divinidad azteca, 259.
Tlatelolco, 72.
Tlaxcala, 274, 280, 384, 437, 496, 533.
Toledo, Virrey Francisco de, 78, 132, 195, 209, 217, 238, 298, 357, 372, 384-5, 387, 388, 415, 431, 432, 442, 451, 453, 454, 464, 504, 534-5, 541, 549.
Tolpochtli (virgen), 289.
Tolosa, Juan de, 248.
Tomás de Jesús, O. Carm., 469.
Tomás de San Martín, O. P., 347, 408, 409.
Tonantzin (nuestra madre), 289.
Toral, Francisco de, O. F. M., 171, 510, 546.
Tormo, Leandro, 198.
Torquemada, Juan de, O. F. M., 167, 362, 529.
Tovar, Juan de, S. I., 72.
Tráfico pecuniario, 368.
Trato (buen tratamiento), 189-201, 233.
Trejo y Sanabria, Fernando, O.F.M., 171, 295.
Trento, Concilio de, 80, 370.
Tributos a los indios, 180-183, 237.

Trinidad: entre los indios, 316, 317; misterio cristiano, 319.
Trujillo, repartimiento de, 549.
Tucumán, indios de, 78, 88.
Tuizonzo, doctrina, 532.
Tula: ancianos de, 167, 367; ciudad, 437.
Tulantzinco, aldea mexicana, 437.
Túpac Amaru, 382.
Tzaputlateua, divinidad azteca, 260.

U

Uniformidad en la enseñanza, 79-80.
Unión Santa de México, 56.

V

Vaca de Castro, Lcdo. Cristóbal, 52, 53, 123, 237, 356, 381, 401, 402, 430, 486, 487.
Valcárcel, Luis, 519.
Valderrama, Lcdo. Jerónimo de, 475.
Valdivia, Luis de, 260, 262, 266, 318, 323, 326.
Valdivia, Pedro de, 381, 402, 403, 502.
Valdivielso, Antonio de, 41.
Valencia, Martín de, O. F. M., 37, 49, 55, 76, 274, 311, 425, 466.
Valera, Blas, S. I., 65, 95, 141, 142, 143, 144, 150, 398, 414.
Valverde, Vicente, O. P., 76, 95.
Valladolid, junta de, 396.
Vargas, Diego de, 182.
Vargas Machuca, Bernardo de, 378.
Vasconcelos, José, 520-1.
Vaticinios índicos, 149-152.
Vázquez, Francisco, O. F. M., 282.
Vega, convento franciscano de la, 395, 396.
Velasco, Luis de, 237, 475.
Velasco, aldea, 439.
Velázquez, Diego, 63.
Veracruz, ciudad, 436.
Verapaz, 234, 380.
Vera Paz, colegio franciscano de la Española, 395, 396.
Veráscola, Pedro de, O. F. M., 346.
Vestidos de los indios, 242-3.
Vicario General O. F. M., 351.
Vida familiar de los indios, 239-241.
Vilcabamba, hechiceros de, 256.
Vilca Guamán, repartimiento, 76.
Villagómez, Pedro de, 493, 529.
Villalpando, Luis de, O. F. M., 159, 379.
Villar, conde del, 388.
Villasante, aldea, 439.
Viracochas (españoles), 197, 262, 268.
Visitas a la doctrina, 98-9.
Visitadores, 117, 129, 295.
Vitzilobuchtli, divinidad azteca, 259, 261.
Vivero, Juan, S. I., 190, 534.
Vocablos religiosos índicos, 301-2.

X

Xicalango, aldea, 92.
Xilotepec, aldea, 437.
Ximénez, Francisco, O. P., 383, 506.
Xiuhtecutli, divinidad azteca, 258, 264.
Xonacatl, cacique, 150.
Xuárez de Escobar, Pedro, O. F. M., 109.
Xuchimilco, 96, 254, 437.

Y

Yaguarzongo, doctrina, 438, 483.
Ycuntepec, aldea, 438.
Yetiolatla, aldea, 91.
Yucatán, 99, 101, 148, 150, 151, 198, 289, 402, 406, 432, 438, 454, 481, 493, 517, 533, 534, 547.
Yuncas, tribu de indios, 269.
Yuxtaposicionismo religioso, 521-5, 550-1.

Z

Zacatecas, 56, 248.
Zamora, Alonso de, O. P., 166, 285.
Zamora, ciudad, 483.
Zapata, Luis de, O. F. M., 80, 100, 109, 119, 204, 209, 240, 242, 243, 247, 299, 313, 316, 318, 320, 322, 370, 408.
Zapotecas, indios, 76, 496.
Zapotzotlan, colegio de, 408-410.
Zinepécuaro, convento franciscano de, 405.
Zumárraga, Juan de, O. F. M., 39-40, 55, 56, 124, 125, 126, 136, 166, 288, 296, 309-310, 311, 313, 314, 316, 400, 467.
Zúñiga, Antonio de, O. F. M., 56, 454.
Zúñiga, Juan de, 540.
Zurita, Alonso de, 66, 378, 465.
Zurita, Fernando, 284, 392, 469.

INDICE GENERAL

Páginas

Prólogo ... 7
Obras citadas ... 13
Siglas ... 23

PARTE PRIMERA.—METODOS DE PREPARACION

Capítulo I.—la seleccion de los metodos.

I.—Una norma general de todo método: los Apóstoles ... 28
A la búsqueda de un modelo ... 28
El modelo de los Apóstoles ... 35
II.—La discusión y autocrítica de los métodos en concreto ... 44
La Corona y el Consejo de Indias ... 45
Las autoridades de Indios ... 49
Los misioneros ... 54

Capítulo II.—las bases de los metodos.

I.—El estudio de la sicología del indio ... 58
El estudio por parte de la Corona ... 58
El estudio por parte de los conquistadores y colonos ... 63
El estudio por parte de los misioneros ... 66
II.—La acomodación a la idiosincrasia del indígena ... 73
Sicología intelectual ... 74
Sicología moral ... 82
Sicología religiosa ... 87

Capítulo III.—la captación de la benevolencia.

I.—Medios positivos ... 94
El sentido paternal del misionero ... 94
El misionero, protector del indio ... 98
El misionero, «todo para todos» ... 101
II.—Medios negativos ... 110
Precauciones en las conquistas ... 111
Evitar toda molestia a los indios ... 115
¿Castigos corporales a los indios? ... 119

Capítulo IV.—la atraccion de los indios hacia el cristianismo.

I.—¿Los indios dispuestos hacia el cristianismo? ... 138
Las necesidades espirituales de los indígenas ... 138
Las analogías entre ambas religiones ... 139
¿Influjo de los vaticinios y presagios? ... 149

II.—Medios de atracción 153
El cristianismo, misteriosa religión de grandeza y amor 153
La belleza de la moral cristiana 161
La belleza externa del cristianismo 165
Atrayente enseñanza de la doctrina 169
La posición privilegiada de los cristianos 172
III.—Remoción de los obstáculos 174
Dificultades en la práctica del cristianismo 174
La exención de tributos 181
Dispensas disciplinares 183
Prohibición de aportaciones pecuniarias 186
El «mal tratamiento» de los cristianos 189

Capítulo V.—la modelacion humana del indio.

I.—La teoría de la modelación humana 203
La relación entre «policía» y cristianismo 203
Procedimiento en la modelación 208
II.—La modelación social del indio 216
La reducción como método de «policía» 216
Los primeros intentos de reducción 219
El segundo estadio de las reducciones 226
Las reducciones en su etapa final 232
III.—La modelación familiar e individual 238
La modelación familiar 239
La modelación individual 241

PARTE SEGUNDA.—METODOS DE PERSUASION

Capítulo VI.—la extirpacion de la idolatria.

I.—La refutación teórica de la idolatría 250
La conciencia del error en los indios 253
Los ídolos no eran dioses 258
La sinrazón del animismo índico 270
II.—La supresión de la idolatría pública 274
III.—La lucha contra el rebrote de la idolatría 286
Medios represivos 291
Medios preventivos 300

Capítulo VII.—la demostracion directa del cristianismo.

I.—El cristianismo, la región verdadera 311
Los argumentos propiamente dichos 311
Los argumentos-explicaciones 317
II.—La aceptación del cristianismo 325
La obligatoriedad y conveniencia del cristianismo 325
La necesidad del cristianismo para salvarse 328

Capítulo VIII.—metodos pe autoridad.

I.—Medios generales 339
La honra al misionero 339
La ejemplaridad de vida en los misioneros 346
II.—Medios especiales 359
La austeridad de vida 359
El desprendimiento de bienes temporales 361
El desasimiento del dinero 367
La castidad 369

CAPÍTULO IX.—METODOS VERTICALES.

I.—El usufructo de la autoridad de los caciques ... 377
En el período inicial de la conversión ... 377
En el período de la cristianización ... 386
II.—La educación cristiana de los niños nobles ... 393
Primera etapa: comienzos ... 394
Segunda etapa: florecimiento ... 397
Tercera etapa: decadencia ... 413

CAPÍTULO X.—METODOS CAPILARES.

I.—El contacto entre españoles e indios ... 419
El fomento del contacto mutuo ... 419
La prohibición de todo contacto ... 428
Las reales dimensiones del método ... 433
II.—El contacto de los indios entre sí ... 440
El contacto con los cristianos ... 441
El aislamiento de los idólatras ... 444
La represión de los hechiceros ... 448

PARTE TERCERA.—LOS FRUTOS DE LOS METODOS

CAPÍTULO XI.—LOS FRUTOS VISTOS POR LOS CONTEMPORANEOS.

I.—Los frutos considerados numérica y geográficamente ... 459
Número de bautismos ... 459
Geografía de las conversiones ... 463
II.—La calidad de los frutos ... 468
En las Antillas ... 470
En el centro de Nueva España ... 470
En la periferia de Nueva España. En Guatemala ... 480
En el Perú ... 482

CAPÍTULO XII.—UNA APRECIACION DE LOS FRUTOS.

I.—Primera etapa: la conversión ... 494
Bautismos defectuosos en las expediciones ... 494
Bautismos defectuosos en las encomiendas ... 498
Bautismos defectuosos de algunos misioneros ... 507
El modo común de bautizar ... 510
Una apreciación de los frutos de la primera etapa ... 513
II.—Segunda etapa: la «religión yuxtapuesta» ... 517
Cuatro explicaciones del cristianismo índico ... 517
La «religión yuxtapuesta» ... 521
III.—¿Un fracaso el fruto de los métodos? ... 525
La situación religiosa por parte de los indios ... 526
La situación religiosa por parte de los misioneros ... 530
Las dimensiones del campo misional ... 530
Los indios doctrineros ... 536
El entibiamiento misional ... 538
La despreocupación por la doctrina ... 540
La ineptitud de la enseñanza ... 543
La ignorancia de las lenguas indígenas ... 544

Indice alfabético ... 553
Indice general ... 569

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO

SERIE A.

I.—*Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú.* Edición preparada por F. MATEOS, S. J. Dos volúmenes (25,5 × 18), 1020 páginas: 70 pesetas.

II.—*Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú.* Por F. MARTÍN DE MURÚA, O. DE M. Edición de CONSTANTINO BAYLE, S. I. (24 × 17), 464 páginas: 52 pesetas.

III.—*Los estudios eclesiásticos superiores en Nueva Granada.* Por JOSÉ ABEL SALAZAR DE CRISTO REY, O. R. S. A. (24 × 17), 806 páginas con ilustraciones: 85 pesetas.

IV.—*Conquista espiritual del Nuevo Santander.* Por FIDEL LEJARZA, O. F. M. (24 × 17), 640 páginas: 75 pesetas.

V.—*Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay.* Por PABLO PASTELLS, S. I. Continuación por F. MATEOS, S. J.
Tomo VI, 1715-1731 (24 × 17), 762 páginas: 90 pesetas. Tomo VII, 1731-1751 (24 × 17), 912 páginas: 115 pesetas. Tomo VIII, 1.ª parte, 1751-1760 (24 × 17), 782 páginas: 110 pesetas. Tomo VIII, 2.ª parte, 1760-1768 (24 × 17), 698 páginas: 115 pesetas.

VI.—*El Clero secular y la evangelización de América.* Por P. CONSTANTINO BAYLE, S. J. (24 × 17), 378 páginas: 65 pesetas.

VII.—*Misiones capuchinas en Africa*, por el P. MATEO DE ANGUIANO, O. F. M. CAP.:

I. *La Misión del Congo* (24 × 17), 542 páginas y 2 mapas: 100 pesetas.

II. *Misiones al reino de La Zinga, Benín, Arda, Guinea y Sierra Leona* (24 × 17), 336 páginas: 125 pesetas.

VIII.—*Diario de un Misionero de Mainas.* Por MANUEL J. URIARTE, S. J. Tomos I y II (24 × 17), 734 páginas: 150 pesetas.

IX.—*Misiones Dominicanas en China.* Por JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ, O. P. Tomo I (24 × 17), 488 páginas: 100 pesetas. Tomo II (24 × 17), 576 páginas: 180 pesetas.

X.—*Estudios Javerianos.* Por INSTITUTO SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO (24 × 17), 318 páginas: 50 pesetas.

XI.—*Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de Sur-América.* Por VICENTE RODRÍGUEZ VALENCIA. Tomos I y II (24 × 17), XXIV + 562, 530 páginas: 300 pesetas.

SERIE B.

I.—*La Bula Omnímoda de Adriano VI.* Por PEDRO TORRES (20 × 13), 340 páginas: 28 pesetas.

II.—*Compendiosa relación de la cristiandad de Quito.* Por BERNARDO RECIO, S. J. (21 × 14), 698 páginas: 50 pesetas.

III.—*Comisarios Generales del Perú.* Por LUIS ARROYO, O. F. M. (21 × 13), 620 páginas: 80 pesetas.

IV.—*El Culto del Santísimo en Indias.* Por C. BAYLE, S. J. (21 × 13), 694 páginas: 100 pesetas.

V.—*El Obispo de Quito Don Alonso de la Peña Montenegro.* Por MANUEL BANDÍN HERMO, O. F. M. (21 × 13), 510 páginas: 80 pesetas.

VI.—*Misioneros Agustinos en el Extremo Oriente (1565-1780).* Por AGUSTÍN MARÍA DE CASTRO, O. S. A. (21 × 13), 556 páginas: 100 pesetas.

VII.—*Experiencia misionera en La Florida.* Por P. G. J. KEEGAN y L. TORMO SANZ (21 × 14), 406 páginas: 100 pesetas.

2963 TA 6 93
5-11-95 32180 MS

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01225 7145